
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01472342 3

LA

FORMATION RELIGIEUSE

DE

ROUSSEAU

DU MÊME AUTEUR

Fénelon et Madame Guyon. *Documents nouveaux et inédits.* Paris, Hachette, 1907, in-16 . . . . 3 fr. 50

Alfred de Vigny. *Académie française, Prix d'éloquence (1906).* 2e édit. Paris, Bloud, 1908, in-16 . . . . 1 fr. »

Une vie de femme au XVIIIe siècle : **Madame de Tencin.** Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Marcellin Guérin). 3e édit. corrigée et augmentée. Paris, Hachette, 1910, in-16 . . . . 3 fr. 50

Lamartine. *Académie française, Prix d'éloquence (1910).* Paris, Hachette, 1911, in-16. . . . . 2 fr. »

La Religion de J. J. Rousseau.
★ *La formation religieuse de Rousseau.*
★ ★ *La « profession de foi » de Jean-Jacques.*
★ ★ ★ *Rousseau et la restauration religieuse.* Paris, Hachette, 1916, 3 vol. in-16 . . . . 10 fr. 50

La « Profession de foi du Vicaire Savoyard », de J. J. Rousseau. *Édition critique, d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, avec une introduction et un commentaire historiques.* Fribourg, Gschwend. Paris, Hachette, 1914, gr. in-8. » »

En préparation :

Lamartine. **La Chute d'un ange.** *Édition des « Grands écrivains* (Nouvelle série dirigée par M. G. Lanson).

693-14. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 2-16.

LA RELIGION DE J. J. ROUSSEAU

★

LA FORMATION RELIGIEUSE DE ROUSSEAU

PAR

PIERRE MAURICE MASSON
Professeur de Littérature française à l'Université
de Fribourg-en-Suisse.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1916



AVANT-PROPOS

Ce livre veut être surtout l'étude d'une âme religieuse. Ce qui m'a d'abord attiré, c'est la pensée de Jean-Jacques; ce que j'ai voulu pénétrer, c'est la vie intérieure de Jean-Jacques. Mais cette vie ne contient pas tout le secret de cette pensée. Plus qu'aucune autre, la pensée de Rousseau a besoin de chercher en dehors d'elle un supplément d'explication. Aussi, pour répondre entièrement à son objet, cette étude sur la religion de Rousseau a dû se prolonger par une étude sur la pensée religieuse des deux ou trois générations qui font escorte à Rousseau, ou qui, plutôt, vont à sa rencontre. Avant que Rousseau eût parlé, elles étaient déjà partiellement « rousseauistes ». Autour de Fontenelle, de Voltaire et des premiers « philosophes », on entend déjà des « vicaires savoyards » plus obscurs prêcher le retour à la nature, la lassitude de la raison, les évidences du cœur et les erreurs consolantes. Ce prophète du XVIII[e] siècle sera d'abord son interprète. Mais ces revendications sentimentales, formulées par des

bouches sans puissance, auraient été finalement étouffées par les défenseurs de la « raison », et les croyants du progrès; le XVIII[e] siècle aurait été sans contrepoids le siècle de l'*Encyclopédie*, si Jean-Jacques n'avait paru. Avec lui, tous ces sentiments trouvèrent une force d'élan, d'expansion et de conquête. Cette destinée ardente et tragique devint comme l'émouvant symbole des idées pour lesquelles il avait souffert; et la vertu étrange de ce héros, oscillant entre les extravagances du fou et la sainteté du martyr, donna tout ensemble à cette religion son apôtre et son dieu. Devant les paroles enflammées de Jean-Jacques, tout ce qui avait été dit avant lui sur le même mode disparut dans l'ombre, et le rousseauisme n'exista plus que chez Rousseau et par lui.

C'est là, d'ailleurs, dans la littérature française un cas privilégié, et qui peut servir, à ce qu'il m'a semblé, d'illustration pour une méthode, car il impose, pour ainsi dire, à l'histoire littéraire les devoirs sans lesquels elle ne serait plus. Si elle ne s'intéressait plus qu'aux idées et aux faits, elle ne cesserait pas seulement d'être une histoire littéraire, pour être une histoire sociologique ou archéologique, — puisqu'il ne saurait, à mon sens, y avoir d'histoire littéraire là où manqueraient à la fois le souci de l'art et la curiosité des âmes individuelles, — mais elle risquerait de mettre sur le même plan des données de valeur inégale; elle serait une histoire inexacte, parce qu'elle paraîtrait oublier l'action décisive des héros de la littérature et le pouvoir de renouvellement qu'a eu leur génie. Pour cette démonstration, Rousseau est un des exemples les plus probants. Il apparaît brusquement dans une solitude farouche; et pourtant, tout au-dessous de lui, il y a

comme des nuages qui le portent et qui le poussent; il est celui peut-être qui a donné à la littérature française la secousse la plus forte; il est celui peut-être que la littérature française a le plus longuement préparé.

Mais, après avoir replacé Jean-Jacques dans la foule des âmes sensibles où s'est alimenté son génie, je ne pouvais pas me désintéresser de ces âmes au moment où il les quitte. A dire vrai, il ne les quitte point : il se survit en elles; et c'est encore une façon de le mieux comprendre que d'assister à cette survivance. Pourtant, je n'ai pas prêté une égale attention à tout ce qui a survécu de cette pensée religieuse, parce qu'il ne m'a pas semblé que tous les éléments en eussent la même valeur, ou, si je puis dire, la même personnalité. Et, par exemple, le rationalisme, un rationalisme très décidé, paraît bien être l'une de ses attitudes essentielles; mais nous n'irons pas dénoncer l'influence de Jean-Jacques sur tous ceux qui se refuseront à croire aux miracles et à la révélation, car le rationalisme avait eu de 1760 à 1780 des patrons plus entraînants. Dans cette étude sur l'influence religieuse de Rousseau, j'ai donc essayé surtout de dégager ces forces originales, que, dès 1790, un publiciste avisé reconnaissait pour « aristocratiques », ou, comme nous dirions aujourd'hui, pour « conservatrices »[1]. C'est à Rousseau, « restaurateur de la religion », suivant le juste mot de M. Lanson[2], que je me suis attaché, d'abord parce que tel a été, à ce que je crois, son véritable rôle religieux, ensuite parce que cette action restauratrice est la seule

1. Cf. le *J. J. Rousseau aristocrate* de Lenormant [454].

2. *Histoire de la littérature française* [576], 787. On verra, du reste, par les notes de cet ouvrage, qu'il est impossible d'étudier l'histoire du XVIIIe siècle « philosophique », sans rencontrer sur sa route les suggestions ou les recherches de M. Lanson, et leur devoir beaucoup.

que l'on puisse étudier avec sûreté. Partout ailleurs, — du moins, jusqu'à la Révolution, car, dans la première moitié du XIXe siècle, il y aura un déisme sentimental, à égale distance du christianisme et de l'idéologie sensualiste, dont Jean-Jacques sera le vrai patron, — son influence religieuse ou irréligieuse se confondrait avec celle des encyclopédistes, dont il reste, sans le savoir, l'associé. J'ai suivi, pendant quelque vingt ans après sa mort, les destinées de sa pensée, et je me suis arrêté au *Génie du christianisme*; ce n'est pas seulement parce que « la religion de Chateaubriand » est en excellentes mains[1], ce n'est pas non plus parce qu'après le *Génie*, l'action religieuse de Rousseau serait épuisée, certes non; mais c'est qu'alors l'œuvre de restauration religieuse, qu'avait commencée Jean-Jacques, s'achève sous le pontificat de Chateaubriand, et au profit de ce dernier. Après 1802, le plus vivace du rousseauisme religieux est confisqué par l'auteur du *Génie du christianisme*. Encore une fois, c'est à Jean-Jacques que j'ai voulu me borner.

*
* *

Comme on le verra, j'ai pu utiliser dans ce travail de nombreux documents inédits. Les différents dépôts d'archives de Genève, et surtout la Bibliothèque de Neuchâtel, gardent encore, pour l'historien de Rousseau, des richesses qui sont loin d'être épuisées; mais j'ai essayé de résister à la tentation qu'elles m'offraient, et

1. On sait que M. Victor Giraud prépare sur ce sujet un grand ouvrage, dont ses *Études* et *Nouvelles études sur Chateaubriand* [588 et 616] nous ont déjà donné beaucoup plus que des promesses ou des esquisses.

j'espère ici n'avoir réservé d'autre place à l'inédit que celle qu'il aurait dû avoir s'il était déjà imprimé. — Dans l'état actuel des études relatives à Rousseau, bien des faits de sa biographie ne sont pas encore établis avec certitude, bien des textes sont encore imprécisément datés, bien des pages n'ont point encore trouvé leur exacte signification, parce que les idées qu'elles mettent en œuvre ou qu'elles réfutent ne sont point ou sont mal connues. De toutes ces questions particulières, j'ai voulu, avant d'écrire ce livre, élucider, dans la mesure du possible, celles qui me paraissaient intéresser la religion de Rousseau. Je l'ai fait, soit dans des revues spéciales, soit dans ma grande édition critique de la *Profession de foi*, à laquelle je me permettrai de renvoyer souvent, pour justifier mes affirmations. Si j'ai réalisé mon dessein, je n'aurai pas encombré cet exposé de discussions étrangères à la marche normale des faits ou des idées, et j'aurai gardé à l'ensemble du développement les proportions mêmes du sujet.

Paris, 26 avril 1914.

P. M. M.

POST-SCRIPTUM

Cet ouvrage était chez l'imprimeur depuis quelques semaines, et déjà aux deux tiers composé, quand la guerre survint, et me mit à mon poste de combat. J'y suis encore. Il m'a paru préférable de ne pas attendre les hypothétiques loisirs d'une paix que je ne connaîtrai peut-être point, et de rendre dès à présent leur liberté à tous ces

caractères que j'ai immobilisés trop longtemps. Grâce à de très obligeantes amitiés, grâce surtout à la collaboration de M. Jacques Madeleine, qui a bien voulu mettre à mon service sa précision et ses scrupules d'érudit, j'ai pu faire faire, loin des bibliothèques, les quelques vérifications ou menues recherches qui s'imposaient avant de pouvoir donner le « bon à tirer ». Si, malgré tous ces secours et ma bonne volonté, il m'était échappé quelque référence ou citation inexacte, j'espère trouver un lecteur indulgent.

Il pourra paraître impertinent ou frivole de s'amuser à corriger des épreuves en redescendant des avant-lignes, et de songer encore à un livre, quand c'est la vie du pays qui est en jeu. Moi-même, je n'ai pas été sans penser ainsi plus d'une fois. Il ne faudrait pourtant pas se scandaliser à l'excès. Quand mes hommes ont passé avec moi la nuit au guet devant les fils de fer, et qu'ils rentrent dans leur forêt, — ils se détendent, et se retrouvent ingénieux pour les arts de la paix : ils sculptent des cannes, dessinent des jardinets, apprivoisent des geais, s'improvisent orfèvres pour tailler des bijoux dans l'obus qui les a manqués. J'ai suivi leur exemple, je n'ai pas fui le « divertissement » qui s'offrait à moi ; et ce livre aura été pour moi, si l'on veut, comme la bague-souvenir que l'on cisèle en campagne. D'ailleurs, à regarder les choses plus avant, la fréquentation de Rousseau n'est pas inopportune en ces jours de lutte. Nul n'a su poser plus fortement que l'auteur du *Contrat social* les maximes du citoyen sous les armes; et c'est seulement dans la nation mobilisée pour sa défense que l'on peut accepter cette « aliénation » qu'il réclamait, « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Mais Jean-Jacques est encore là pour nous rappeler que le citoyen n'est pas tout l'homme. Les jours reviendront où le problème national ne sera plus l'unique problème, où la victoire et la paix, nous libérant de l'angoisse collective, rendront à chacune de nos âmes le tragique de leurs destinées individuelles. Alors ce qu'a dit le Vicaire Savoyard sur le « vrai prix de la vie » reprendra

tout son sens. D'ici là, du reste, sa parole n'est pas inutile; et beaucoup, sans le savoir, lui doivent peut-être quelque chose de leur courage et de leur sérénité, qui n'ont pas voulu redire le blasphème de Brutus aux champs de Philippes, et qui sont morts, confiants dans la revanche du droit, avec « l'espoir du juste qui ne trompe point ».

En campagne, ce 22 septembre 1915.

P. M. M.

Sous-lieutenant au e Régiment d'Infanterie.

NOTE PRÉLIMINAIRE

Ici, comme dans l'un de mes précédents ouvrages, j'ai cherché à ne pas trop grossir les notes, tout en restant précis dans les nombreuses citations que réclame une étude de ce genre. J'ai donc simplifié les références. Sauf pour quelques livres, dont je n'ai eu à me servir qu'accidentellement, et qui, n'important pas à mon sujet, n'ont pas trouvé place à la Bibliographie, *— je n'ai donné en note que des titres sommaires; mais les chiffres entre crochets renvoient aux numéros correspondants de la* Bibliographie, *qui se trouvera à la fin de l'ouvrage. C'est sous ces numéros que les textes ou les livres cités ont leur signalement bibliographique. Le chiffre romain qui suit désigne, sauf indication contraire, le tome, et les chiffres arabes les folios ou les pages. — Les citations de Rousseau, qui ne sont accompagnées d'aucun renvoi à la* Bibliographie, *ont été faites d'après la vulgate des* Œuvres complètes, *Paris, Hachette, 13 vol. in-16 (toujours en cours de réimpression).*

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION RELIGIEUSE DE ROUSSEAU

CHAPITRE I

L'ENFANCE CALVINISTE

Le dimanche 14 mars 1728[1], le jeune Jean-Jacques Rousseau sortit après le prêche avec deux camarades, pour s'ébattre et polissonner dans la campagne genevoise. Ils s'attardèrent à leurs jeux, car Jean-Jacques était ardent et ne songeait plus au retour, une fois parti. Quand, le soir, ils atteignirent les remparts, le soleil venait de se coucher, et les soldats levaient le premier pont. La mésaventure n'était pas nouvelle[2]. Deux fois déjà Jean-Jacques avait passé la nuit à la belle étoile devant des portes fermées; mais, le lendemain matin, à l'heure de la « découverte », quand il était rentré chez son patron, la correction avait été dure. Cette troisième étourderie devait être plus sévèrement punie, et il le savait. La fierté du jeune apprenti eut un sursaut de révolte. Il décida de ne pas rentrer en ville[3]. Il y reviendra un jour, papiste un peu honteux,

1. Date très probable, comme on verra au chapitre suivant; car, l'aventure ayant eu lieu le dimanche, et la première rencontre avec Mme de Warens le 21 mars, on jugera qu'une semaine dut suffire à Jean-Jacques pour aller de Genève à Confignon et Annecy.

2. Elle arrivait souvent aux promeneurs du dimanche : cf. Du Bois-Melly [550], 159-160.

3. *Confessions*, VIII, 28.

pour régler des affaires; plus tard même, écrivain célèbre et réconcilié avec la religion nationale, il s'y laissera choyer quatre mois durant; mais il n'y sera plus qu'un hôte de passage, et ne reprendra plus la vie de la cité.

I

L'adolescent qui disait à Genève cet adieu presque définitif avait quinze ans et demi. Bien des fois il s'est demandé ce qu'aurait été, sans ce coup de tête, sa destinée spirituelle : « J'aurais passé, se disait-il, dans le sein de ma religion, une vie paisible et douce;... j'aurais été bon chrétien[1] ». *Bon chrétien*, la chose n'est pas certaine, mais il aurait, sans doute, été *chrétien* : je veux dire qu'il n'aurait eu de la vie d'autre conception et d'autre règle que la conception et la règle chrétiennes. A l'époque où Jean-Jacques vient de déserter Genève, rester genevois, c'était encore rester chrétien : c'était, du moins, appartenir à une république qui voulait rester intégralement chrétienne, et qui devait à son christianisme, non seulement son originalité, mais son existence. Au début du XVIIIe siècle, Genève est encore dans la chrétienté protestante comme une nouvelle colline de Sion : « A la vérité », disaient déjà ses pasteurs, « notre Sion » s'obscurcit; elle n'est plus toute frémissante du zèle de Calvin; mais enfin « l'extérieur et l'estime publique y sont encore pour la religion »; « elle peut encore passer pour sainte[2] ». Le magistrat qui la gouverne est un « magistrat chrétien », qui travaille « à avancer la gloire de Dieu », « à faire fleurir la piété[3] »; il a encore « le glaive en main », suivant la précise et inquiétante formule d'un catéchisme calviniste, « pour réprimer les péchés commis, non seulement contre la seconde table des commandements de Dieu, mais aussi contre la

1. *Confessions*, VIII, 29.
2. Maurice, *Sermon sur la prière de Daniel* [208], II, 20.
3. Id., *Id.*, 60.

première[1] ». L'athée lui paraît aussi monstrueux qu'au magistrat du *Contrat social*; on n'ose plus le brûler, mais on l'expulse ou on le séquestre. En 1740, on rapporte au Magnifique Conseil qu'un tailleur d'habits « a dit dans une cave, en présence de beaucoup de gens,... qu'il n'y avait point de Dieu et que tout ce que les ministres prêchaient était des fables ». Sur-le-champ, le blasphémateur a été « réduit dans les prisons »: on lui a fait « demander pardon à Dieu, genoux en terre, et il a été renfermé dans la maison de correction, pour y vivre de son travail pendant le bon plaisir de la Seigneurie[2] ». La police genevoise était devenue peut-être plus indulgente qu'au siècle précédent pour des plaisanteries sans malice; et le gamin qui se risquait à dire, en entendant le tonnerre, que « Dieu roule ses tonneaux », ou que « Notre-Seigneur brasse ses noix », n'était plus, que je sache, battu de verges sur la place publique[3]; mais l'impiété n'en restait pas moins un crime civil et puni comme tel. En 1707, un citoyen exprime publiquement son incroyance. On le « suspend de sa bourgeoisie »; et, comme « il persiste dans ses sentiments », le Conseil le condamne « à la cassation de sa bourgeoisie, au bannissement de la ville et des terres[4] ». Aussi les libertins sont peu nombreux dans « la ville sainte ». Il y en a pourtant; et les pasteurs les dénoncent en chaire. Ce sont gens qu'on voit rarement au temple, et qui, dans les conversations intimes, laissent deviner, à l'occasion, leur indifférence dogmatique et leur irrespect pour les gens d'Église. C'est à eux que songeait le professeur Bénédict

1. *Confession de foi*, § 39, à la suite du recueil : *Les psaumes de David, retouchez sur la version de Marot et De Bèze..., avec la liturgie, le catéchisme et la confession de foy*, Londres, pour Jean Cailloue et Jacques Levi, 1701, in-12, p. 105.

2. Registres du Consistoire, 2 et 9 juin 1740 (affaire Mattey) [128], LXXXIII, 225 et 227.

3. Affaires d'Étienne Tissot (1607), de Jean Bocard (1651) : cf. Picot, *Histoire de Genève* [528], III, 129-131.

4. Séance du 15 juin 1707 [127], CCVII, 554. Il s'agit du Sr André-Robert Vaudenet, dont je rappelle, quelques pages plus loin, la rétractation.

Pictet en composant son *Traité contre l'indifférence des religions* [1] : et c'est pour eux aussi que Fabri et Barillot, en 1715, ont réimprimé à Genève le *Dictionnaire* de Bayle. Vainement la Compagnie des pasteurs, informée de l'entreprise, avait invité le Conseil à ne pas autoriser dans la ville de Calvin cette encyclopédie pyrrhonienne, ce répertoire d'obscénités et de railleries frivoles, où les impies allaient chercher leurs meilleures armes; le Conseil avait d'abord obéi, puis il avait eu scrupule de ruiner des libraires genevois; il avait fait observer, en manière d'excuse, que « jamais auteur n'avait peut-être mieux attaqué la religion romaine »; finalement, malgré « une réponse très forte, très pathétique et très touchante » de la Compagnie, il s'était résigné à « fermer les yeux et à tolérer cette impression, moyennant qu'il ne parût pas qu'elle avait été faite dans cette ville ». On mit donc Rotterdam sur la couverture [2], solution un peu hypocrite, mais qui sauvait « l'honneur » de la cité. Quelques années après, pour la plus grande amertume des pasteurs, « on donnait à lire le *Dictionnaire* de Bayle » dans les cafés de Genève : c'était encore des cafés sérieux [3].

Au reste, les libertins genevois, en ces premières années du XVIII[e] siècle, ne ressemblent guère à ceux de Paris. Non seulement ils sont rares, comme le constatent avec fierté les pasteurs; mais ils n'écrivent point, ne font point d'apostolat, et ne cherchent point les succès mondains, que, d'ailleurs, ils ne trouveraient pas; car, disent encore les pasteurs, « c'est une consolation pour les gens de bien, de voir que ce caractère soit chargé du mépris public [4] ». Cet isolement du libertin genevois,

1. 1692 [175 *bis*]. Nouvelle édit. corrigée et augmentée, Genève, Cramer, 1716, in-12.

2. *Dictionnaire*, Rotterdam, 1715, 4 vol. in-f°.

3. Cf. les registres de la Compagnie des pasteurs, 31 mars, 7 avril (Discours sur l'impression du *Dictionnaire* de Bayle par le pasteur Calendrin), 14 avril 1713, 12 août 1718 [129], S, 127-132, 136, 705; Registres du Conseil, 4 et 14 avril 1713 [127], CCXII, 172-174, 188-191.

4. Maurice, *Sermon sur la prière de Daniel* [208], 21-22.

l'insécurité de sa vie quotidienne, la force de la tradition qui pèse sur lui, et surtout les exhortations un peu rudes de la police, rendent son libertinage plus instable et plus facile à convertir. Beaucoup font un moment figure d'esprits forts, qui, à la fin, avec plus ou moins de bonne grâce, se rétractent dans les formes. Le sieur David Noiret, — qui, par parenthèse, sera l'associé d'Isaac Rousseau, — a tenu un jour dans les rues basses des propos imprudents. Comme on lui demandait des nouvelles de son beau-frère Pelaz, qui vivait chez les papistes du pays de Gex, en pleine persécution : « J'appréhende, a-t-il répondu, qu'il ne soit trop opiniâtre et ne se fasse des affaires. Au fond, je ne trouve pas grand mal d'aller à la messe. J'y ai bien été, quand j'étais en Italie. On croit tous à un seul et même Dieu, Père, fils et Saint-Esprit; et, encore qu'on change de religion, on peut garder sa croyance au dedans ». Des bourgeois, qui ont entendu ces paroles scandaleuses, ont aussitôt protesté: ils ont déclaré que, « si l'on ne faisait pas justice du dit Noiret, ils le jetteraient dans le Rhône ». Le Conseil a suspendu de la bourgeoisie ce citoyen indigne: devant le Consistoire, Noiret, genoux en terre, a demandé humblement pardon à Dieu, et protesté « qu'il avait en horreur la religion romaine[1] ». — Le démocrate révolutionnaire, Pierre Fatio, que l'on soupçonnait de rejeter la révélation et la vie future, déclare solennellement, avant d'être fusillé, qu'il adhère de cœur et d'esprit à tout le dogme chrétien[2]. — Trois ans plus tard, en 1710, un de ses partisans, Robert Vaudenet, qui avait été banni et déchu de ses droits, pour avoir nié la divinité de Jésus-Christ, et qui avait prétendu qu'à Genève « quantité de personnes très

1. Registres du Conseil, 10 octobre [127], CLXXXV, 130vo; du Consistoire, 15 octobre 1685 [128], LXVI, 29.

2. Cf. E. Ritter [579], 265. Si l'on en croit le récit d'un témoin anonyme, dont Picot ([528], III, 207-208, note) publie le texte inédit, Fatio aurait protesté, en mourant, n'avoir jamais perdu la foi; mais ce récit, qui est, sur plusieurs points essentiels, en contradiction avec le récit utilisé par M. Ritter, paraît mériter moins de confiance

distinguées et très éclairées » ne croyaient, comme lui, qu'à « la raison naturelle », abjurait publiquement son incrédulité, confessait Jésus, fils de Marie, comme Messie et Fils unique de Dieu, et, de nouveau, était admis à la Sainte-Cène [1]. Si déjà quelques théologiens libéraux, Jean-Alphonse Turrettin, par exemple, se font un dogme plus accommodant, ces libertés ne sont pas encore contagieuses : elles séduisent peut-être quelques pasteurs ou professeurs, mais les discussions qu'elles font naître au Consistoire ou à l'Académie restent inconnues du gros de la cité; et il est vraisemblable que l'apprenti Jean-Jacques les ignora [2].

Ce sont, d'ailleurs, des libertés toutes spéculatives, et dont le contre-coup sur la pratique ne se fait pas encore sentir. Le culte est toujours la manifestation essentielle de la vie nationale, et Saint-Pierre le centre moral de la cité. Si, chez les réformés de France, les prédicateurs catholiques signalent déjà, depuis près d'un demi-siècle, « une indifférence de religion pour tous les exercices extérieurs [3] », cette indifférence paraît avoir épargné Genève.

1. Registres du Consistoire, 22 mai 1710 [128], LXXIII, 213-216. C'est ce Robert Vaudenet, dont j'ai raconté plus haut la condamnation. Sur toute cette affaire, qui permet de mieux connaître l'état d'esprit public à Genève au début du XVIIIe siècle, cf. Henri Fazy, *Procès et condamnation d'un déiste genevois en 1707* [544], et les documents complémentaires publiés par E. Ritter [545]. La déclaration la plus intéressante est celle de Vaudenet au délégué de l'évêque d'Annecy (Fazy, 10). Il y affirme qu'il n'a été banni que pour des raisons politiques, que les magistrats connaissaient depuis longtemps son déisme, que les déistes sont, d'ailleurs, nombreux à Genève, mais qu'ils ne publient pas leurs sentiments pour ne pas troubler la société humaine et la tranquillité publique. M. Ritter fait justement remarquer (p. 153) que, dans ses questions à Vaudenet, le curé catholique « se tint beaucoup plus près de la dogmatique de Calvin que le Consistoire ne fit de son côté ». Notons pourtant que, dans l'interrogatoire du 30 avril 1707 (Fazy, 5), le Consistoire demande à Vaudenet « s'il ne croit pas que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le Messie et le Fils de Dieu ». La question n'aurait plus éte posée sous cette forme un demi-siècle plus tard.

2. J'essaierai plus loin d'en marquer l'influence sur Rousseau, quand il aura repris contact intellectuel et religieux avec le culte national.

3. Fénelon à Bossuet, lettre du 8 mars 1686 [102], VII, 493.

Les anciens temples sont devenus trop petits pour les fidèles, et le Temple-Neuf, que la générosité du syndic Lullin a permis d'ouvrir en 1715, a été très vite rempli par les habitants du « Bas ». Bien loin de protester contre les jours chômés, c'est le peuple qui réclame et qui finit par obtenir, en 1719, la célébration publique de Noël et de l'Ascension. Chaque jour, dans tous les temples, il y a, matin et soir, « exercice de piété », où les sermons, les cantiques, les paraphrases, les prières alternent selon une liturgie précise. Le dimanche, les temples restent ouverts tout le jour. Dès six heures, en été, il y a service et instruction pour les domestiques et apprentis; à neuf heures, service pour le reste du peuple; à midi, catéchisme; à deux heures, nouveau prêche. Pour les bons Genevois, ce sont là de vrais divertissements, et qui leur tiennent lieu de théâtre [1].

Mais, dans ces temples, où l'on s'entasse bruyamment à l'heure du sermon, la ferveur de la Genève héroïque s'est-elle conservée? C'est ce que les pasteurs se demandent avec mélancolie et scepticisme. On se retrouve au pied de leur chaire par habitude, par besoin de se distraire, de rencontrer voisins et amis, d'entendre une parole soignée; mais le zèle de la piété véritable s'est attiédi chez beaucoup. Le temps n'est plus où le culte avait lieu à cinq heures du matin dans les temples remplis; « aujourd'hui on a beau les mettre à des heures plus commodes », ce n'est plus le même empressement. « Une partie essentielle de notre culte, qui est la lecture de la parole de Dieu, est presque entièrement négligée; dans les saisons même les plus douces, on ne vient à l'église que fort tard », quand le pasteur a déjà lu l'Écriture et les prières ecclésiastiques, et que le sermon va commencer [2]. Parmi ceux qui viennent

1. *Liturgie de Genève* (1743), *Avertissement* [258], p. III-VI; *Distribution des sermons et des prières du matin entre MM. les pasteurs et professeurs* (1704) [127]. — Cf. encore Du Bois-Melly [550], 308, 320-321.

2. Maurice, *Sermon sur les moyens de prévenir les jugements de Dieu* [208], 339.

au début de l'exercice, bien peu écoutent les textes sacrés : on dirait que le temple est alors une manière de cercle : « Pendant que le lecteur use ses poumons », il est admis que, pour les assistants, « c'est un temps de licence ». « L'un parle de nouvelles, l'autre de son négoce, l'autre de son jeu, l'autre de quelque chose de pis. Que dire de ceux qui se querellent et qui se battent?... Il ne paraît sur les visages aucune décence respectueuse, aucun trait d'une véritable dévotion [1] ». On dira peut-être que ce sont là déclamations de pasteurs, toujours mal satisfaits : mais elles reviennent si fréquemment dans leurs sermons, et s'accordent si précisément avec les enquêtes et les ordonnances du Conseil, qu'il faut bien finir par les croire. Il n'y a plus guère de recueillement dans la maison du Seigneur, surtout à la Madelaine et à Saint-Gervais : on fume durant le chant des psaumes; au fond du temple, c'est un va-et-vient perpétuel de gamins, qui entrent un instant pour échapper à la ronde de police et qui retournent bientôt continuer leur tapage sur la place; on cause tout à son aise, « non seulement dans les places communes, mais aussi dans les places distinguées »; et c'est à peine si le tumulte cesse quand le ministre prend la parole [2]. Il faut, d'ailleurs, qu'il sache arrêter à temps son sermon. « S'il passe tant soit peu son heure, c'est à qui criera le plus contre lui. Vous diriez qu'il parle d'affaires où nous n'avons plus aucun intérêt [3] ». C'est qu'en effet, pour ces « gens d'affaires », la grande affaire n'est plus celle du salut; ou, du moins, il y en a d'autres qui se partagent leur vie. Dans

1. Antoine Léger, *Sermon sur les devoirs du fidèle dans la maison de Dieu* [206], I, 394-396; Gallatin, *Sermon sur la vérité et la sainteté de la parole de Dieu* [205], 261.

2. *Mémoire des résolutions prises par le Vénérable Consistoire pour remédier aux indévotions dans les temples pendant la lecture de la parole de Dieu et le chant des psaumes* (1704) [127]; Maurice, *Sermon cit.* [208], 343; Registres du Consistoire, 15 mai 1710 : « Commission pour les scandales qui se commettent aux temples » [128], LXXIII, 211.

3. Maurice, *Sermon cit.* [208], 339.

bien des maisons particulières, la tradition se maintient de lire l'Écriture au repas de famille, mais, le plus souvent, on la fait lire « par un enfant qui bégaye encore » et qu'on n'écoute pas [1]. Le dimanche, les pasteurs ne parviennent plus à rassembler les enfants pour l'heure du catéchisme, on laisse dormir les vieilles ordonnances, et les cabarets se remplissent : « on y passe même les heures du sermon »; « beaucoup sortent de la ville pour être plus en liberté »; on oublie « la sacrée occupation de louer Dieu et de prier en public »; c'est le jour des parties de campagne [2]. Il faut le constater : la foi chrétienne s'anémie à Genève.

La foi s'anémie, et les mœurs se détendent. En 1724, le professeur Samuel Turrettin, à la tête d'une députation du Vénérable Consistoire, vient faire au Magnifique Conseil une « représentation » en règle « au sujet de l'impureté, qui va en augmentant ». Le tableau est peut-être poussé au noir, et nous devons tenir compte des exagérations du style pastoral. Lorsque Turrettin rappelle « la subversion de ces villes impures qui périrent par un déluge de feu », nous aurions mauvaise grâce d'en conclure que la Genève du XVIIIe siècle est une nouvelle Sodome. Le pasteur Léger a beau nous garantir « qu'il n'y a aucun lieu où l'on voie une jeunesse plus malhonnête » qu'à Genève, nous hésitons à le croire. Il n'en est pas moins vrai que la petite république chrétienne, si fortement morigénée autrefois, se laisse entamer par « l'amour du monde ». « Son ciel », semble-t-il, « ce sont les biens du présent siècle; son enfer, c'est la misère et le mépris ». On danse, on joue, on s'endette; « cette honteuse maladie, qui est le fruit et la vindice de la débauche, fait des progrès »; et de jeunes étrangers, qu'on avait envoyés à Genève pour les

1. Gallatin, *Sermon sur la vérité et la sainteté de la parole de Dieu* [205], 261.

2. Registres de la Compagnie des pasteurs, 6 septembre 1726 [129], V, 215; Maurice, *Sermon sur le but des promesses et des menaces de Dieu* [208], 307.

préserver de la corruption des grandes villes, « s'en sont retirés dans un état qui dément malheureusement l'idée trop avantageuse que l'on s'en était fait ». Partout la discipline se relâche; « les pères savent à peine ce que c'est que de châtier leurs enfants », et ruinent eux-mêmes l'autorité des maîtres. On ne désire que paraître; les artisans connaissent le besoin, et le luxe s'insinue chez les gens à l'aise. En dépit des lois somptuaires, qui sont souvent rappelées et qui n'ont rien perdu de leur ancienne rigueur théorique, la simplicité rudimentaire des premières générations réformées disparaît jour à jour [1]. Les pasteurs rendent grâce à Dieu, qui a béni Genève, et qui a fait « naître dans son sein les richesses et l'abondance [2] ». Mais ces richesses tiennent à se montrer; et la France est là toute proche, la France du Régent et du jeune Arouet, qui fait voir comment on les emploie. Les jeunes patriciens genevois vont, d'ailleurs, l'apprendre sur place. Très tôt leurs familles les envoient se gâter à Paris ou à Londres. « Le prétexte des affaires ou de la connaissance du monde fait qu'on les laisse échapper à la sage conduite de leurs parents dans un âge encore tendre, où ils n'ont pas encore assez de force pour se défendre de la contagion.... Ils ne s'accoutument plus qu'à estimer la pompe et le brillant; ils se dégoûtent de notre simplicité. Corrompus par des esprits superficiels, ils en prennent les manières, les faux airs, la vanité; ils nous apportent ici tous ces vices, nous les recevons avec respect, comme étant le bel usage, comme une marque de savoir-vivre [3] ». Le mal est si profond, que

1. *Rapport du professeur Samuel Turrettin, présenté au Conseil le 20 décembre 1724* [127], CCXXIII, annexe de six folios à la page 491; Antoine Léger, *Troisième sermon sur l'utilité des afflictions* [206], I, 212-213; *Représentation au sujet du luxe faite par ordre du Vénérable Consistoire au Magnifique et Souverain Conseil des CC, le 13 janvier 1725*, par M. Vial, modérateur [129], V, 59-61.

2. Gallatin, *Sermon sur l'abus criminel de la patience de Dieu* [205], 114-115.

3. Id., *Sermon sur la nature du luxe et ses dangereux effets* [205], 334-335.

pasteurs et magistrats se sentent découragés et le combattent sans espoir. « Le poison fatal, disent-ils, a fait de si grands progrès de nos jours, qu'il a corrompu toutes sortes de gens. On n'ose presque en entreprendre la guérison, tant le succès paraît impossible et désespéré. Mais le bien de l'État et de toutes les familles qui le composent, l'intérêt de la religion, le devoir de notre ministère nous obligent de faire des efforts, tout inutiles qu'ils paraissent [1] ».

Retenons pourtant ces derniers mots : ils contiennent le secret de Genève, et nous font comprendre pourquoi, malgré tout ce travail de dissolution morale, « la petite Sion [2] » garde encore sa fière allure archaïque. C'est que les conducteurs de la cité ne veulent pas réduire leur idéal. D'un commun accord, pasteurs et magistrats le maintiennent ; et, contre la corruption humaine, le vieux Calvin, qui se survit en eux, conserve toutes ses intransigeances. Les citoyens peuvent se relâcher, mais la cité ne désarme pas. Ce qui fait sa force, c'est qu'elle reste une. Les dissentiments entre le Conseil et le Consistoire ou la Compagnie des pasteurs sont rares [3] : et le libertin, dénoncé par les ministres, ne peut pas trouver dans la tolérance civile un refuge contre l'intolérance ecclésiastique. Saint-Pierre, sanctuaire vénérable de la religion nationale, abrite aussi tous les ans l'assemblée des citoyens, symbole de cette âme commune qui fait la vie de la république. « Nous avons, disent les pasteurs, le plus parfait gouvernement du monde [4] ». C'est que, dans cette « cité de Dieu » en miniature, qui veut rester campée en face du papisme

1. Gallatin, *Id.*, 292. Même idée chez Turrettin, *Sermon sur les inconvénients du jeu* [219], 9 : « Ce n'est pas qu'ils se flattent de produire beaucoup d'effet.... Quoi qu'il en arrive, vos pasteurs font leur devoir, ils déchargent leur conscience ».

2. Cf. Bénédict Pictet, *Prière pour le premier jour de l'année* [192], 4 : « Nous bénissons ton nom... de ce que tu as fait regner dans cette petite Sion l'abondance et la paix ».

3. Cf., plus haut, par exemple, l'affaire du *Dictionnaire* de Bayle.

4. Gallatin, *Sermon sur l'abus criminel de la patience de Dieu* [205], 114.

comme l'avant-garde d'Israël en face des Amalécites, la loi de l'État se confond encore avec la loi du Seigneur; tous les péchés y deviennent des délits ou des crimes, et les arrêts des magistrats cherchent à « rendre inutiles les arrêts de la colère de Dieu[1] ». Quand les pasteurs parlent aux fidèles, les magistrats sont là pour écouter la bonne parole, et pour en faire, par leurs ordonnances, une réalité. L'« exhortation aux magistrats » est une pièce essentielle d'un sermon genevois, comme l'*Ave Maria* d'un sermon parisien au XVII[e] siècle. « Il faut, leur disent les pasteurs, que, comme de dignes magistrats, vous bannissiez les mauvaises œuvres de votre corps et de tous les corps de l'État.... Il faut que vous réprimiez les pécheurs par de bonnes lois.... Il faut que vous vous opposiez aux vices qu'engendre la prospérité, à la mollesse, à l'oisiveté, à l'orgueil, au luxe, aux folles dépenses, à la pompe mondaine.... Par là, vous remplirez tout ce qu'on peut attendre de bons Pères de la Patrie, qui travaillent continuellement à sa conservation. Vous procurerez le salut éternel de ceux qui sont soumis à votre autorité, et vous obtiendrez la couronne de justice pour récompense de votre fidélité.... Quelques efforts que vous ayez faits jusqu'ici, il s'agit, magistrats chrétiens, de les redoubler désormais, afin de faire toujours mieux fleurir la vertu et réprimer toujours mieux le vice, surtout l'impiété, le luxe et l'impureté. Bien résolus à travailler de tout votre cœur dans ces vues, et pleins d'un nouveau zèle, jetez-vous aujourd'hui aux pieds du Seigneur, pour implorer sa grâce en faveur de la patrie.... Veuille le Maître du monde écouter vos vœux et les nôtres, affermir votre gouvernement et assurer ainsi notre bonheur[2] ». Et les magistrats continuent à « assurer le

1. Gallatin, *Id.*, 122-123; Maurice, *Sermon sur le moyen de prévenir les jugements de Dieu* (208), 363; cf. encore, du même, *Sermon sur la prière de Daniel*, 60 : « Que le magistrat pousse sans cesse à l'avancement de la religion;... qu'il ait toujours les yeux ouverts sur le vice, et qu'il ne l'épargne jamais », etc.
2. Id., *Id.*, Adresse aux magistrats, 122.

bonheur » de Genève, en se faisant les serviteurs de l'Évangile. Conscience souveraine de la nation, le Vénérable Consistoire s'obstine dans son idéal avec une ténacité qui l'honore. Comme jadis, et comme si le siècle n'avait pas marché, il réprime impitoyablement les indisciplines de l'esprit et les défaillances de la chair, proscrit, sans se lasser, cartes, danses, romans, spectacles, tous les plaisirs de l'oisiveté, toutes les vanités du luxe; et, à force d'admonestations, de censures grièves, de suspensions de la Sainte-Cène, souvent même de carcan ou de prison, il sauvegarde pour quelque temps encore, sinon la stricte discipline calviniste, du moins les principes de cette discipline. Quand le fidèle citoyen de Genève se retrouve, le dimanche, dans Saint-Pierre, il voit encore ses magistrats au premier rang de l'assemblée chrétienne. Comme au temps de Calvin, les portes des remparts sont fermées, les volets des boutiques sont clos, les chaînes sont tendues autour du temple. Assis sur le banc des ancêtres, à la place qu'il a reçue en héritage, et où s'assiéra son fils, il écouté, avec une complaisance secrète, le pasteur, qui peut-être l'a censuré la veille, lui rappeler la mission de Genève et la grandeur du peuple élu. Alors il oublie un instant qu'à côté de lui les cabarets regorgent, que les enfants polissonnent sur la place, que quelques libertins se sont enfermés chez eux avec Bayle, que des mondains trop francisés ont déserté le prêche et se divertissent à la campagne. Tout entier à ses souvenirs et à ses espérances, il sent bien au dedans de lui qu'elle n'est pas encore morte, la Genève d'autrefois, la Genève croyante et militante, fière de son Christ et de sa liberté, tristement tendue vers le Seigneur.

Ainsi, dans la république dont Jean-Jacques est le jeune citoyen, les désertions ou défaillances particulières s'effacent, en quelque sorte, devant la volonté collective, qui demeure fidèlement chrétienne. Un citoyen de Genève, de la Genève d'alors, peut vouloir échapper à la religion de sa patrie, et même la renier des lèvres : la cité calvi-

niste maintient son emprise sur ceux qu'elle a formés : tôt ou tard, ils lui reviennent. Si j'étais resté, pensait Jean-Jacques, j'aurais été « bon chrétien ». Il est parti ; mais, en dépit de son abjuration, de ses révoltes, des sollicitations libertines qu'a multipliées autour de lui la France « philosophique », de ses négations tout intellectuelles, il a gardé au fond de son cœur, — obscurci peut-être, vivace pourtant, — le christianisme de Genève.

II

Je suis né, a-t-il dit, « dans une famille où régnaient les mœurs et la piété ». Il l'a dit, et répété[1] ; mais l'affirmation est d'une indulgence excessive. Même dans les milieux populaires de la Genève du XVIIIe siècle, on n'aurait pas eu peine à trouver des familles plus recueillies, d'une moralité plus rassise, et d'un christianisme plus strict. Comme a le droit de l'écrire M. Eugène Ritter, dans une élégante formule, qui résume équitablement de vastes et minutieuses recherches, « en considérant de près les origines de Jean-Jacques, on y reconnaît beaucoup d'honnêteté, on voit des couples laborieux, de braves et dignes gens, et çà et là, au milieu de l'eau pure, quelque filet un peu trouble[2] ». A plusieurs reprises, des Rousseau et des Bernard avaient eu maille à partir avec les représentants de la morale publique. De ses deux grands-pères, l'un, David Rousseau, avait été appelé par le Consistoire pour avoir fait danser la veille de l'Escalade, et « pour être allé au bal à la nuit, par ville, à heures indues, avec violon[3] » ; l'autre, Jacques Bernard, qui avait mis à mal

1. *Rêveries*, IX, 339 ; *Confessions*, VIII, 42.

2. *La famille et la jeunesse de J. J. Rousseau* [579], 18. M. Ritter ajoute : « et limoneux ». Cette dernière épithète me paraît un peu outrée.

3. *Id.*, 67. De ces deux griefs du Consistoire contre David Rousseau, le second semble avoir échappé à M. Ritter. Il est consigné dans les registres du Consistoire à la date du 27 mars 1710 [128], LXXIII, 193.

deux filles trop confiantes, et engrossé l'une d'elles, avait connu toutes les amertumes humiliantes que la vieille loi genevoise réservait aux « paillards » : amendes honorables et amendes au fisc, génuflexions et prison[1]. Celle qui sera sa mère, la demoiselle Suzanne Bernard, est rangée par le Vénérable Consistoire au nombre des « personnes suspectes » : on la « censure grièvement d'avoir assisté à la comédie, sur le Molard, travestie en paysanne », et on « l'exhorte sérieusement » à ne plus avoir de commerce avec un jeune galant[2]. — Par trois fois, Isaac Rousseau, son père, occupera le Conseil de ses disputes et batteries nocturnes[3]. Les trois sœurs d'Isaac, auxquelles leur neveu, avec une générosité imprudente, décerne un certificat de « sagesse et de vertu[4] », avaient scandalisé les voisins, en jouant aux cartes certain dimanche soir après le prêche ; et leur aînée, Théodora Rousseau, doublement la tante de Jean-Jacques, puisqu'elle épousera Gabriel Bernard, le frère de Suzanne, avait accouché huit jours après ses noces[5].

On peut avoir, même à Genève, la chair fragile et la foi robuste. Les Rousseau en faisaient la preuve. Cette même Théodora Rousseau, qui était devenue par son mariage la tante Bernard, et qui tiendra lieu de mère à Jean-Jacques, cherchait dans la dévotion l'oubli de ses légèretés d'antan et des infidélités de son mari. C'était, nous dit son neveu, « une espèce de piétiste, qui aimait mieux chanter les psaumes que de veiller à notre éducation[6] ». Les deux autres tantes étaient pieuses, ou même dévotes. Quant à Isaac Rousseau, c'était, sans doute, « un homme de plaisir » ; mais, si nous en croyons son fils, il avait « beaucoup de religion » : « Galant homme dans le monde, et

1. Ritter [579], 80-85.
2. Id., 92-97.
3. Id., 113-117.
4. *Confessions*, VIII, 42.
5. Ritter [579], 118 et 145.
6. *Première rédaction des « Confessions »* [41], 36.

chrétien dans l'intérieur, il m'avait de bonne heure inspiré les sentiments dont il était pénétré[1] ». Je ne crois pas qu'il y ait aucune raison de récuser ce témoignage[2]. Lorsque ce mari instable était allé chercher fortune à Constantinople, il avait été moins oublieux de sa religion que de sa femme, et n'avait pas profité de son isolement parmi les infidèles pour renoncer à des pratiques qu'un libertin eût volontiers jetées par-dessus bord : il assistait aux prêches du chapelain de l'ambassade de Hollande, le ministre Pierre Harenc, qui servait de pasteur à « la petite assemblée genevoise de Péra »; et le ministre croyait trouver dans cet horloger du sérail un chrétien assez sûr pour en faire son messager auprès de « Messieurs les pasteurs et professeurs de l'Église et Académie de Genève[3] ». Mais, quelque sincère que fût la religion d'Isaac Rousseau, c'était peut-être, selon le mot de Jean-Jacques, un christianisme trop « intérieur », et qui interprétait trop complaisamment à contre-sens la doctrine calviniste de la justification par la foi seule. Ce père indolent et faible a pu « inspirer à son fils des sentiments religieux », mais il n'a pas su lui faire comprendre que ces sentiments impliquaient une discipline, et il n'a guère présenté à ce jeune esprit que des exemples de non-résistance à toutes les sollicitations de sa fantaisie. Bien que Jean-Jacques, avec le plus touchant aveuglement, ait salué en son père « une de ces âmes fortes qui font les grandes vertus[4] », — l'homme qui abandonne

1. *Confessions*, VIII, 42.

2. Le seul argument qu'on pourrait invoquer, c'est de voir Isaac Rousseau organiser un cours de danse avec ce David Noiret, dont j'ai rapporté plus haut les propos indifférentistes; mais l'association dura seulement quelques mois (décembre 1694-septembre 1695); et la différence d'âge entre les deux associés provisoires (22 et 67 ans) ne semble pas leur avoir permis une amitié très intime . cf. Ritter [579], 108-112.

3. Cf. ap. Ritter [579], 140-141, la lettre de Pierre Harenc, du 8 juin 1711, remise à la Compagnie des pasteurs par « le Sieur Rousseau ».

4. *Confessions*, VIII, 38.

son fils, après avoir abandonné sa femme, est peu propre à donner le sens de la fidélité aux devoirs ; celui qui passe ses nuits avec un enfant de sept ans à lire des romans, et qui lui apprend à ne les quitter « qu'à la fin du volume [1] », est un médiocre conseiller de « vertu ». Reconnaissons pourtant qu'Isaac Rousseau a fait faire à Jean-Jacques d'autres lectures moins frivoles que celles de *Cassandre* ou du *Grand Cyrus*. Suzanne Bernard avait hérité de son oncle, le ministre, une petite bibliothèque, où « il se trouvait de bons livres [2] ». Un à un, ils passèrent entre les mains de Jean-Jacques, qui les lisait à son père tandis que celui-ci travaillait. Ensemble ils lurent ainsi, parmi d'autres « bons livres », le *Discours sur l'histoire universelle* et l'*Histoire de l'Église et de l'Empire*, par Le Sueur. Il est permis de s'imaginer que l'ouvrage de Bossuet fut moins, pour le jeune Rousseau, un bréviaire de religion qu'un manuel d'histoire. La fréquentation du temple l'avait déjà familiarisé, sans doute, avec l'idée de Providence, avec les principaux récits bibliques ; et le *Discours sur l'histoire universelle* dut surtout lui apparaître comme une condensation de son cher Plutarque. Mais il faut s'arrêter davantage au livre de Le Sueur : « Je l'avais appris presque par cœur chez mon père », affirmera-t-il dans les *Confessions* [3]. On sera, je crois, tenté d'admettre que l'affirmation est fortement métaphorique. L'*Histoire* de Jean Le Sueur, pasteur de la Ferté-sous-Jouarre, forme six gros volumes compacts, bourrés de faits, de dates et de documents. Il faut déjà une ténacité méritoire pour lire sans défaillance cette docte compilation, écrite dans un « style rude et raboteux », par un auteur sans lettres, qui avoue, de bonne grâce, « ne savoir point les règles de l'Académie [4] » ; mais « l'apprendre

1. *Confessions*, VIII, 3.
2. *Id.*, VIII, 4. Rousseau se trompe en croyant que cette bibliothèque lui venait de son grand-père. Le pasteur Bernard était l'oncle et non le père de Suzanne : cf. Ritter [579[1], 102 et note.
3. VIII, 45.
4. *Préface* du t. I [164], non paginée.

par cœur » serait, pour un enfant de huit à dix ans, d'une virtuosité plus que déconcertante. Admettons que Jean-Jacques ait lu et relu Le Sueur, qu'il s'en soit assimilé les principaux arguments, et qu'il en ait gardé des souvenirs assez précis pour pouvoir les utiliser plus tard au Spirito Santo, — ce serait déjà une prouesse qui ferait honneur à sa mémoire et à sa bonne volonté : ce serait surtout, — à un âge où l'on peut être pieux, mais où l'on ne sait guère raisonner sa croyance, — la première manifestation de son goût instinctif pour les « professions de foi » et les problèmes théologiques. Il a tenu lui-même à souligner cette précocité religieuse, plus étonnante encore dans son système que dans la réalité. « Mon enfance ne fut point d'un enfant, écrit-il avec quelque fierté ; je sentis, je pensai toujours en homme.... Quand j'ai dit qu'il ne fallait point parler aux enfants de religion, si l'on voulait qu'un jour ils en eussent...., j'ai tiré mon sentiment de mes observations, non de ma propre expérience.... Trouvez des Jean-Jacques Rousseau à six ans, et parlez-leur de Dieu à sept, je vous réponds que vous ne courrez aucun risque[1] ».

Pour un enfant aussi prématurément curieux des choses religieuses, le séjour de Bossey dut avoir un grand charme. J'imagine que ce ne fut pas seulement le spectacle des bois et des prairies qui ravit d'aise ce petit Genevois de dix ans. Mais, de loger chez un pasteur, de pouvoir manier familièrement sa Bible, ses recueils de prières ou ses traités théologiques, de regarder avec lui, au mur de sa chambre, « l'estampe représentant tous les papes[2] », de se faire expliquer par lui les formules du service divin, ou de commenter le sermon du dimanche, ce devait être, pour cet esprit si tôt éveillé, des jouissances appréciables. Il serait, du reste, imprudent de vouloir préciser davantage l'influence religieuse qu'ont pu exercer sur Jean-Jacques ces deux années qu'il a vécues dans un

1. *Confessions*, VIII, 43.
2. *Id.*, VIII, 13.

presbytère de campagne. A plusieurs reprises, alors qu'il avait perdu toute tendresse pour la « prêtraille » calviniste[1], Rousseau a parlé de M. Lambercier avec une gratitude, où l'on sent de l'estime. Cet homme « raisonnable » et « doux », ce « ministre plein de sagesse et de religion », « qui, bien qu'homme d'Église et prédicateur, était croyant au dedans et faisait presque aussi bien qu'il disait », lui apprit à connaître de près un christianisme effectif, charitable et modéré[2]. Quelque dix ans avant l'arrivée de Jean-Jacques à Bossey, il avait eu pourtant une fâcheuse affaire. Des ouailles considérables, qu'il n'avait pas su ménager, l'avaient dénoncé au Conseil et à la Compagnie des pasteurs comme un « berger indigne[3] ». Il était à la fois, disait-on, négligent et peu docile aux bons avis des personnes doctes, traitait ses paroissiens de « grimauds » ou de « bêtes », et leur prêchait vaille que vaille, assis et parfois même accoudé. On le voyait dans les cabarets, où il s'enivrait sans vergogne; on prétendait même qu'il courtisait la nourrice d'un petit papiste, et avait passé une nuit chez elle. Mais ce qui le rendait surtout suspect, c'était ses « familiarités indécentes avec sa sœur ». La demoiselle Lambercier, déclaraient les pharisiens de Bossey, manquait de cette correction qu'on doit trouver chez la sœur d'un ministre; elle voulait régenter l'église, et y faisait scandale : elle y entrait escortée d'une servante, qui portait ses psaumes et son petit chien, avait un chauffe-pieds dans son banc, mettait des mouches. Elle acceptait que son frère vînt la voir le matin dans son lit. On en jasait; et, depuis certain jour que, dans un cabaret où il

1. Lettre à Moultou, du 2 avril 1763, XI, 56.
2. *Confessions*, VIII, 7, 42; *Rêveries*, IX, 339.
3. *Mémoire sur la doctrine du Sieur Lambercier, berger indigne* [129], S, 106. — M. Eugène Ritter a déjà raconté cette affaire [579], 175-179, mais en utilisant les seuls registres du Conseil. Ceux de la Compagnie des pasteurs contiennent, sur la question, des délibérations beaucoup plus longues et plus riches en détails. Cf. les séances des 6, 13 et 27 janvier, 3, 10, 17 et 24 février, 14, 21 et 28 avril 1713 [129], S, 100-146.

l'avait conduite, elle s'était senti mal au cœur, les plus désobligeantes hypothèses avaient paru autorisées[1]. Elles avaient bientôt pris corps dans un pamphlet catholique; et le curé de Pontverre, — celui-là même que nous verrons offrir à Jean-Jacques un dîner si apologétique, — en racontant, non sans plaisir, que M. Lambercier, dans ses chevauchées pastorales, prenait souvent sa sœur en croupe, paraissait, lui aussi, « craindre pour elle le funeste sort de l'infortunée Thamar[2] ». Le Conseil et la Compagnie firent une enquête: on constata quelques négligences ou imprudences, qu'il fallait « attribuer au défaut de monde et d'éducation du dit Lambercier plutôt qu'à de mauvaises intentions ou mœurs[3] ». La demoiselle Lambercier trouva des justifications : son chien n'entrait pas à l'église, et ses mouches n'étaient que des emplâtres sur des boutons; le chauffe-pieds était destiné à sa vieille mère convalescente; si son frère l'avait vue dans son lit, c'est qu'elle était alors malade, et qu'il venait « s'informer de sa santé, ce qui est ordinaire dans toutes les familles où il y a de l'union et de l'amitié[4] ». Au demeurant, « les bons témoignages » de la plupart des paroissiens furent plus forts que la calomnie; les calomniateurs se rétractèrent en forme, et reconnurent, par acte authentique, que « Spectable Lambercier était un homme d'honneur et digne de sa charge[5] »; M. de Pontverre retira ses insinuations[6]; M. Lambercier garda sa cure; il l'avait encore

1. *Mémoire cit.* [129], 106; Registres du Conseil, 10 et 30 janvier 1713 [127], CCXII, 34-35, 70-71; de la Compagnie des pasteurs, 14 et 21 avril 1713 [129], S, 137-139.

2. *Motifs de la conversion de Minutoli* [197 A], 148-149.

3. Registres du Conseil, 14 février 1713 [127], CCXII, 97-102.

4. Registres de la Compagnie des pasteurs, 3 février 1713 [129], S, 107-108.

5. Id., 28 avril 1713 [129], S, 145-146.

6. Dans les seconde et troisième éditions du pamphlet de M. de Pontverre, le portrait de Lambercier est beaucoup plus développé, mais l'allusion à Thamar a disparu. On se borne à lui reprocher de se distraire avec des romans et d'avoir échoué dans l'évangélisation des Vaudois [197 B], II, 315-324.

quinze ans après le départ de Jean-Jacques. On se contenta de « l'exhorter et de le censurer » en huit points, et d'exiger de lui « que sa sœur le quittât[1] ». Mais M. Lambercier fut tenace[2], et sa sœur, j'imagine, prudente. Quand leurs petits pensionnaires arriveront de Genève, ils ne trouveront plus dans la maison du pasteur qu'une très respectable demoiselle. Cette petite tragi-comédie ne doit donc pas nous donner le change sur M. Lambercier : à travers même le réquisitoire de ses délateurs, nous l'apercevons, semble-t-il, tel qu'il fut : manquant peut-être de zèle apostolique, mais tolérant, indulgent, facile, sensible. Il est de ceux dont le souvenir aura, sans doute, aidé Rousseau à reprendre la religion nationale ; et, quand le Vicaire Savoyard tracera en mots émus le portrait du curé de village, qui sait si la vision de l'humble presbytère au pied du Salève n'aura pas, un instant, passé devant ses yeux?

« De retour à Genève, lit-on dans les *Confessions*[3], je passai deux ou trois ans chez mon oncle, en attendant qu'on résolût ce que l'on ferait de moi ». Il paraît aujourd'hui à peu près certain que ces « deux ou trois ans » se réduisirent à quelques mois[4]. Jean-Jacques avait douze ans quand il quitta Bossey ; il n'en avait pas encore treize quand son oncle Bernard fit de lui un apprenti graveur, et

1. Registres de la Compagnie des pasteurs, 17 février 1713 [129], S, 115.

2. Id., 14 avril 1713 [129], S, 137, à propos de « la calomnie atroce avancée par le sieur Jean Caille contre M. Lambercier », la Compagnie « opine de lui témoigner de la surprise de ce que sa sœur était toujours à Bossey, de l'en censurer grièvement ».

3. VIII, 15.

4. Cf. l'argumentation de Ritter [579], 181-182. Le contrat d'apprentissage avec Du Commun est du 26 avril 1725, et le passage du roi de Sardaigne au pied du Salève (cf. *Confessions*, VIII, 13) est du 23 août 1724. La raison n'est pas absolument décisive, car on pourrait admettre que Jean-Jacques était retourné à Bossey pour voir passer le cortège royal. Mais, alors, il ne serait pas resté à Bossey « deux ans entiers » (VIII, 7 et 8). De toute façon, il faut admettre une erreur de mémoire dans les *Confessions* ; et l'hypothèse de M. Ritter reste la plus vraisemblable.

le remit en garde au sieur Abel Du Commun. « M. Du Commun était un jeune homme rustre et violent », sans rien de cette culture et de cette gravité morale qui donnait à certains maîtres-ouvriers de Genève une distinction presque aristocratique [1]. En abandonnant Jean-Jacques à ce patron brutal, Gabriel Bernard suivait l'exemple de son beau-frère : il lui déplaisait, semble-t-il, d'encombrer sa vie d'un enfant, dont le propre père, bien tranquille aux portes de Genève, se désintéressait avec un cynisme si ingénu. Cet « homme de plaisir » entendait, lui aussi [2], mettre son égoïsme à l'aise : il ne cherchait pas pour l'avenir de son neveu une solution convenable, mais une solution, sans plus. Du Commun la lui offrit : on ne lui en demanda pas davantage.

Le contrat d'apprentissage, qui liait pour cinq ans le maître et l'enfant, stipulait en termes exprès que Du Commun « se chargeait aussi de l'instruire en la crainte de Dieu et bonnes œuvres, comme il est convenable à un père de famille [3] ». Mais c'était là une simple clause de style, car Du Commun n'avait que vingt ans, et pas encore de femme. « Tout maître, constatait mélancoliquement le pasteur Maurice dans un de ses sermons [4], est obligé par autorité publique, dans les lettres d'apprentissage, à prendre soin de l'instruction de ses apprentifs. Tous les jours, nous les exhortons à les mener eux-mêmes aux prêches, surtout aux catéchismes. Pouvons-nous en venir à bout? Et n'a-t-on pas, tous les dimanches, le mortel chagrin de voir, pendant ces heures si précieuses, les places publiques couvertes de jeunes garçons, qui les perdent à jouer? Les environs des temples mêmes n'en sont-ils pas pleins? et l'approche des officiers publics

1. *Confessions*, VIII, 20.
2. *Id.*, VIII, 16.
3. Contrat du 26 avril 1725 [579], 183.
4. *Moyens de prévenir les jugements de Dieu* [208], 343. Cf. encore les registres de la Compagnie des pasteurs, 14 et 21 décembre 1725 [129], V, 145-146.

établis pour réprimer ces désordres, fait-elle autre chose qu'obliger cette criminelle jeunesse à entrer sans respect dans le temple, pour en sortir peut-être un moment après, et recommencer le tumulte »? L'apprenti Jean-Jacques s'est-il laissé embrigader dans cette « criminelle jeunesse » qui contristait ses pasteurs? On peut le croire, mais je n'en jurerais pas. Sans doute, il n'est plus le séduisant petit Jean-Jacques d'autrefois, « enfant gâté », « enfant chéri », choyé, idolâtré et surveillé comme un « fils de roi »; le temps n'est plus où « on ne le laissait pas courir seul avec les autres enfants [1] ». Sous l'abrutissante tyrannie de son maître, « les goûts les plus vils, la plus basse polissonnerie ont succédé à ses aimables amusements, sans lui en laisser même la moindre idée [2] ». Menteur, rôdeur et maraudeur, il est déjà bien près de devenir un vaurien; mais il n'est pas que cela. Le goût de la lecture, qu'il avait pris dans l'atelier de son père, s'est transformé en « passion », puis en « fureur » : « Je ne choisissais point, nous dit-il, je lisais tout avec une égale avidité. Je lisais à l'établi, je lisais en allant faire mes messages, je lisais à la garde-robe, et m'y oubliais des heures entières; la tête me tournait de la lecture, je ne faisais plus que lire ». Argent de poche, menues étrennes, — au besoin, hardes et chemises, tout est sacrifié pour pouvoir « empocher » un livre nouveau; et « la mince boutique de la Tribu » est vite « épuisée ». L'expression est inexacte, puisque Jean-Jacques reconnaît lui-même qu'il se refusa les « livres obscènes et licencieux », et que « son bonheur », ou plutôt sa timidité, l'en préserva [3]. Il en fut donc de ces lectures sans surveillance comme de ses camaraderies sans choix : elles ne le « pervertirent » point; elles purent le rendre « polisson, mais non libertin [4] ». Rousseau semble même

1. *Confessions*, VIII, 5.
2. *Id.*, VIII, 20.
3. *Id.*, VIII, 26-27. Sur la Tribu et ses démêlés avec la police genevoise, cf. Ritter [579], 184-185.
4. *Confessions*, VIII, 42.

indiquer que, parmi les livres de toute sorte qui lui passèrent alors entre les mains, beaucoup étaient des livres graves, qui le dégoûtèrent plutôt des jeux de la rue [1] et surexcitèrent son idéalisme précocement insatisfait. Car, si nous les ignorons aujourd'hui ces livres obscurs qu'a dévorés le jeune Jean-Jacques, ils lui rendent cependant un témoignage anonyme de cette ardeur pour les idées, qui va faire le tourment et les délices de sa vie. L'enfant qui ne finissait qu'à l'aube le roman commencé le soir, et qui s'oubliait des heures entières à la garde-robe, aux prises avec quelque livre médiocre, sera bien le même homme que la question de l'académie de Dijon bouleversera sur la route de Vincennes.

III

Ne cherchons donc point Jean-Jacques parmi ces gamins de Genève qu'il faut faire entrer de force dans le temple, et qui le quittent tumultueusement dès que la police a disparu. Jean-Jacques est au pied de la chaire, pour entendre le texte sacré, la prière liturgique ou le sermon du ministre. Il n'est peut-être pas un auditeur pieux, encore serait-ce imprudence de l'affirmer; c'est, du moins, un auditeur avide. Les sermons le charment et l'émeuvent. Déjà chez le pasteur Lambercier, « bien loin de s'ennuyer au sermon, il n'en sortait jamais sans être intérieurement touché et sans faire des résolutions de bien vivre, auxquelles il manquait rarement en y pensant [2] ». Revenu à Genève, ce goût ne le quittera point; il rêvait même d'être ministre, car « il trouvait bien beau de prêcher »; mais il avait trop peu de fortune pour « pouvoir pousser ses études »; et il dut se consoler de ce pastorat manqué en « composant des sermons », qu'il prêchait, sans doute, à son cousin ou à son oncle; car l'oncle

1. *Confessions*, VIII, 27.
2. *Id.*, VIII, 42.

Bernard, lui aussi, s'amusait parfois à en faire, et de « très beaux [1] ». Jean-Jacques restera fidèle à ces amours d'enfance. Quand il reviendra, en 1754, pour se réconcilier avec l'Église calviniste, les pasteurs de Genève n'auront pas d'auditeur plus bienveillant : « Que ne suis-je à portée, écrira-t-il au pasteur Jean Sarasin [2], d'apprendre quelquefois mon devoir dans vos éloquents sermons, tels que celui sur le citoyen, que j'eus le bonheur d'entendre il y a quatre ans et que je n'oublierai de ma vie »! Deux ans plus tard, il demandait encore au pasteur Moultou de lui envoyer son sermon sur le luxe, dont on lui avait lu quelques fragments [3], et il en copiait trois grandes pages dans son cahier d'extraits [4].

Soyons sûrs qu'à quatorze ou quinze ans, Jean-Jacques devait avoir l'admiration encore plus facile. Ce n'étaient certes pas de très grands orateurs que les ministres de sa jeunesse, même les plus réputés, un Gallatin, un Maurice, un Fabri, un Antoine Léger, même un Turrettin ou un Bénédict Pictet [5]. Volontiers, du reste, ils faisaient fi de « cette vaine rhétorique qui ne s'attache qu'au choix des expressions », et regardaient « comme fort au-dessous d'un prédicateur chrétien » d'avoir des complaisances pour « l'extrême délicatesse de la langue française [6] ». Qui voudrait relire aujourd'hui leurs sermons n'y trouverait qu'une éloquence légèrement désuète et un plaisir assez mince. Mais tous ces vénérables discours ont cette qualité de se ressembler comme des frères : ce sont des œuvres grises et presque indiscernables, où l'on sent moins l'originalité d'une âme et d'un talent que l'empreinte de la cité.

1. *Confessions*, VIII, 16.
2. Lettre du 29 novembre 1758 [21], I, 43.
3. Lettre du 29 janvier 1760, X, 222; lettre de Moultou à Rousseau, du 7 mars 1761 [27], I, 10-11.
4. [6], 29ro-30ro.
5. Cf. leurs œuvres à la *Bibliographie*, sous les nos 194, 201, 205, 206, 208, 219, 221, etc.
6. Maurice, *Avis*, en tête des *Sermons* [208].

Et c'est là précisément ce qui dut faire leur force sociale : ils disaient les mêmes choses avec le même accent; quel que fût celui qui ouvrît la bouche, c'était toujours la même voix qui criait dans le désert. Sans s'attarder à exposer des dogmes tout spéculatifs, et déjà gênants, ils prêchaient une morale stricte et un peu âpre, célébraient l'austérité et la simplicité des mœurs d'autrefois, dénonçaient et flétrissaient le luxe naissant, anathématisaient le libertinage des grandes cités européennes, et surtout des Babylones romaine et française, rappelaient à leurs auditeurs la félicité matérielle et morale que leur avait value « la bienheureuse Réformation », et ravivaient chez eux, avec la détestation du papisme, l'orgueil d'être genevois.

Il y aura chez Jean-Jacques quelque chose du sermonnaire genevois. C'est à Genève que son Vicaire Savoyard apprit à prêcher. Si le Vicaire se permettra des audaces qui auraient scandalisé une partie des ministres, s'il aura une éloquence plus savante et surtout plus ardente, il parlera, somme toute, de Dieu et de l'âme humaine, de la vie et des espérances qui la dépassent, comme un ministre de Genève. Bien des discours de l'*Émile* ou de la *Nouvelle Héloïse* sur le luxe, sur la corruption des mœurs françaises, sur les devoirs de « bénéficence », sur la sainteté du mariage, sur les joies de la famille, auraient pu, en les allégeant de leur « vaine rhétorique », être prononcés sous les voûtes de Saint-Pierre; et la *Lettre à D'Alembert* ne sera guère qu'un sermon genevois, par le sujet, la doctrine et l'accent [1].

A l'époque où le jeune Rousseau allait au temple chaque dimanche, les pasteurs se plaignaient de l'indifférence des fidèles pour « une partie essentielle du culte : la lecture de la parole de Dieu [2] ». On venait au sermon, sans doute;

1. Rousseau l'a bien senti; cf. sa lettre au pasteur Jean Sarasin, du 29 novembre 1758 [21], I, 43 : « Quand j'ose élever ma faible voix sur les dangers du théâtre, je ne fais que répéter les maximes de nos pasteurs, dont nous devrions mieux profiter ».

2. Maurice, *Sermon sur les moyens de prévenir les jugements de Dieu* [208], 339.

mais plus par curiosité mondaine que par piété véritable; on n'arrivait, du reste, que pour le début du sermon, car on ne voulait écouter que lui; et c'est devant des bancs presque vides que le lecteur lisait l'Écriture. Jean-Jacques a-t-il subi cette contagion d'indifférence? Ici encore, il me semble que son amour passionné de la lecture peut nous permettre de répondre. Pour une imagination comme la sienne, quel livre plus riche, plus émouvant que la Bible? et quel roman pouvait valoir l'histoire sainte? Si, vers la cinquantaine, il lisait méthodiquement chaque soir quelques chapitres de la Bible [1], s'il a composé avec un attendrissement si satisfait le petit poème pseudo-biblique du *Lévite d'Éphraïm* [2], si bien des pages dans son œuvre trahissent des réminiscences bibliques, s'il a su trouver tant de fois des paroles émues pour célébrer la « majesté des Écritures » et la « sainteté de l'Évangile [3] », comment ne pas supposer que des habitudes et des souvenirs d'enfance ont préparé l'affectueuse admiration de la maturité, surtout chez un écrivain comme Rousseau, qui, s'affirmant dans un milieu hostile, ou tout au moins étranger, devait se rattacher avec plus de ferveur à ce cher passé national, où il sentait les plus vivaces racines de son génie? Il n'est donc pas imprudent de supposer que Jean-Jacques adolescent s'est laissé volontiers nourrir par ses pasteurs du texte sacré. Nul doute que, chez M. Lambercier, on en devait lire tous les jours quelques versets; et c'est probablement pour la lecture de famille que Jean-Jacques, un certain soir d'automne, alla héroïquement, à travers le temple obscur, chercher dans la chaire la Bible que le ministre y avait laissée [4]. J'imagine que le sieur Du Commun devait avoir un goût médiocre pour ces pieuses lectures; mais il restait à son apprenti les ensei-

1. *Confessions*, VIII, 279, IX, 27.
2. *Id.*, IX, 31-32.
3. *Profession de foi* [47], 399; *Réponse au roi de Pologne*, I, 41; *Lettre à D'Alembert*, I, 184, etc.
4. *Émile*, II, 106.

gnements du temple. Presque tous les exercices de piété, du dimanche ou de la semaine, faisaient place à l'Écriture Sainte. On la lisait le plus souvent dans le gros volume d'Osterwald, pasteur de l'Église de Neuchâtel, que l'Église de Genève avait adopté dès son apparition [1], *Arguments et réflexions sur les livres et les chapitres de la Sainte Bible*, où le commentaire mettait en valeur, pour chaque page du texte, les éléments apologétiques et surtout moralisateurs [2]. Cette exégèse, aussi édifiante qu'édifiée, restera celle de Rousseau, et jamais il ne pourra voir la Bible avec des yeux voltairiens.

Si rudimentaire que fût la liturgie calviniste, les cérémonies dans les temples de Genève étaient encore des spectacles, dont une âme sensible et impressionnable devait goûter la simplicité, la gravité et l'émotion. Jean-Jacques, facile aux attendrissements, et dont la jeunesse n'avait pas encore eu le temps d'exténuer, par l'habitude, le contenu des formules sacrées, devait trouver des joies sérieuses à se laisser charmer dans le temple par les oreilles et par les yeux. Relisons cette page de la *Nouvelle Héloïse*, où Julie raconte son mariage : « Le jour sombre de l'édifice, le profond silence des spectateurs, leur maintien modeste et recueilli, le cortège de tous mes parents, l'imposant aspect de mon vénéré père, tout donnait à ce qui s'allait passer un air de solennité qui m'excitait à l'attention et au respect, et qui m'eût fait frémir à la seule idée d'un parjure. Je crus voir l'organe de la Providence et entendre la voix de Dieu dans le ministre prononçant gravement la sainte liturgie. La pureté, la dignité, la sainteté du mariage, si vivement exposées dans les paroles de l'Écriture, ses chastes et sublimes devoirs si importants au bonheur, à l'ordre, à la paix, à la durée

1. *Liturgie de Genève*, Avertissement [258], p. V-VI.

2. Cf., au t. I des *Arguments* [207], le *Discours préliminaire où l'on rend raison de cet ouvrage, et où l'on donne quelques instructions sur la lecture de l'Écriture Sainte*. Le livre d'Osterwald avait paru en 1720.

du genre humain, si doux à remplir pour eux-mêmes; tout cela me fit une telle impression, que je crus sentir intérieurement une révolution subite [1] ». Celui qui a peint avec tant de complaisance cette grisaille toute calviniste a dû s'attarder, étant enfant, à contempler de pareils tableaux. Mais les simples exercices du dimanche n'étaient-ils pas déjà très émouvants pour un esprit attentif, qui se donne tout entier à ce qu'il voit et à ce qu'il entend? Voici, par exemple, comment était réglé le principal exercice du dimanche, qui se faisait à huit heures en été, ou à neuf heures en hiver, et auquel Jean-Jacques a dû souvent assister, bien qu'il y eût, deux heures plus tôt, un exercice plus simple, « principalement destiné à l'instruction des domestiques et des apprentis ». « Avant le sermon, un étudiant en théologie, faisant la fonction de lecteur, lit en chaire quelque portion de l'Écriture Sainte; on chante un psaume, et après le dernier coup de la cloche, le même lecteur lit le Décalogue. Le ministre étant monté en chaire, lit la première prière, qui renferme un acte d'humiliation et de confession des péchés, qui est comme l'introduction à toute la dévotion du jour. Il fait ensuite chanter un psaume. Il adresse à Dieu une seconde prière laissée à sa discrétion, dans laquelle il fait entrer des actes d'adoration, de louanges et d'actions de grâces, pour célébrer les perfections et les bienfaits de Dieu; et il demande à Dieu de rendre efficace la prédication de sa parole. Cette prière finie, il fait son sermon sur le texte qu'il a choisi. Au sermon succède une troisième prière, dans laquelle le ministre implore la bénédiction de Dieu sur l'État, sur l'Église, et sur différents ordres de personnes, etc. Il ajoute l'oraison dominicale et le symbole des apôtres. Ce service finit par le chant d'un ou deux versets de psaume, et par la bénédiction que le ministre donne à l'assemblée, tirée du chapitre VI du livre des *Nombres* [2] ». De ces

1. IV, 245.
2. *Liturgie de Genève*, Avertissement [258], p. III-IV.

prières, qui semblaient marquer les étapes du service divin, les unes étaient prises dans des formulaires, les autres, on l'a vu, étaient abandonnées à la discrétion du ministre. Nous avons des recueils qui nous permettent de juger les unes et les autres[1]. Elles sont longues, graves, éloquentes, et, le plus souvent, d'une belle tenue. L'impression qu'elles ont laissée chez Jean-Jacques a été durable, puisque, dix ou douze ans plus tard, aux Charmettes, quand il voudra soulager par des paroles son âme religieuse, il aura beau être alors un catholique sincère, ce sont les prières de Genève qui lui reviendront aux lèvres, comme d'instinct, et c'est avec les formules retenues de son enfance qu'il invoquera le « Père des miséricordes[2] ».

Pourtant, s'il y avait, dans le culte genevois, quelque chose qui dût émouvoir plus fortement le futur auteur du *Devin* et de *Pygmalion*, celui qui trouvera dans la musique « la consolation des misères de sa vie », ce devait être le chant des psaumes. On ne chantait plus dans les temples de Genève les vieux psaumes de Marot et de Bèze, mais des psaumes rajeunis et d'une langue plus intelligible. On les chantait à quatre parties, sur des airs d'une « antique simplicité », un peu monotones à la longue, mais d'une « harmonie forte et mâle », à laquelle le rédacteur du *Dictionnaire de musique* a rendu justice. « Lorsque j'entends, dit-il, chanter un psaume à quatre parties, je commence toujours par être saisi, ravi de cette harmonie pleine et nerveuse ; et les premiers accords, quand ils sont entonnés bien juste, m'émeuvent jusqu'à frissonner[3] ». Dans ce

1. *Liturgie de Genève* [258] ; *Le formulaire que le Vénérable Consistoire est d'avis qu'on lise dans les temples*, et les prières rangées à la suite de la *Distribution des sermons et des prières du matin* (1704) [127] ; *Prières pour tous les jours de la semaine et sur divers sujets*, par Bénédict Pictet [192] ; *Prières ecclésiastiques*, à la suite du *Psautier* [196], ou des *Catéchismes* [165].

2. *Prière* [38], 228 : cf., plus loin, chap. IV, p. 123 et 128.

3. *Dict. de Musique*, art. *Unité de Mélodie*, VII, 339 ; cf. encore *Id.*, art. *Chantre*, VII, 28 ; *Lettre à D'Alembert*, I, 219, et lettre à M. Perdriau, du 18 janvier 1756, X, 111.

« saisissement » de toute l'âme, qui faisait encore « frissonner » l'homme de cinquante ans, il n'y avait pas seulement un frisson musical, il y avait aussi le rappel troublant de quelques-unes des plus vives émotions de son passé genevois[1]. Car Rousseau l'a beaucoup aimé, son *Psautier*. Jusque dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, il en a cité un verset, selon le texte même de la version nationale[2]. S'il n'avait plus alors le livre sur sa table, c'est que sa mémoire d'enfant aurait été bien fidèle ; et s'il l'avait, c'est que ses souvenirs d'enfent auraient été assez impérieux pour l'inviter à reprendre le compagnon familier de ses jeunes années. Mais, quelque prenante que pût être cette vieille musique des psaumes, elle aurait été impuissante sur l'âme sans les paroles qu'elle faisait chanter. Prières d'adoration, de soumission et de reconnaissance, plaintes ardentes et humbles, cantiques d'allégresse triomphale, — nulle part peut-être, dans la Bible, l'intimité de l'homme et de Dieu, la confiance du juste opprimé, la certitude des revanches providentielles n'ont été traduites en mots plus forts et plus émus. Si jamais prière spontanée est montée aux lèvres de Jean-Jacques, aux lèvres du vieillard plus encore que de l'adolescent, — ce dût être la prière des psaumes : 1- v aussi P. 54

Rends confus mes accusateurs,
Et poursuis mes persécuteurs,
Prends, ô Dieu, prends, pour ma défense,
Le bouclier, l'épée, la lance.
Parle à mon âme en sa frayeur,
Et lui dis : je suis ton Sauveur.

. . . .

Parmi tous mes persécuteurs,
Je vois mille lâches flatteurs,
Des esprits bas et méprisables,
Qui vont médire aux bonnes tables.

1. M. Julien Tiersot a remarqué dans son *J. J. Rousseau*, Paris, Alcan, *Les maîtres de la musique*, 1912, in-8, p. 8, note, que Jean-Jacques a emprunté au chant du psaume « ainsi qu'on oit le cerf bruire » les huit premières mesures d'une de ses romances : « Lisette a quitté la plaine ».

2. Cf. *Profession de foi* [47], 213 et note 2.

Seigneur qui le vois, qui l'entends,
Sera-ce encore pour longtemps?
Faut-il que ta main m'abandonne,
Quand tu sais que ma cause est bonne?

. . . .

Mais le Dieu fort, ce juste juge,
Est mon rocher, est mon refuge.
Il punira tous les forfaits,
L'Éternel les accablera....

. . . .

Il vaut mieux avoir confiance
En l'Éternel qu'en l'homme vain;
Il vaut mieux avoir confiance
En Dieu qu'en nul pouvoir humain [1].

C'est la plainte même de Rousseau persécuté; et c'est aussi son espérance. A mesure que la « ligue » s'acharnera davantage sur lui, sa confiance s'affirmera plus invincible en la Providence du juste, qui répare à la fin toutes les iniquités. Au fond de cette foi sereine, — et lui donnant toute sa robustesse et sa plénitude, — je retrouve, plus ou moins consciemment acceptées, les promesses du psautier genevois.

J'ai l'air d'oublier le catéchisme de Jean-Jacques, comme si ce petit livre, qu'il dut apprendre par cœur, ne lui avait point fourni le credo sommaire qu'il a plus tard simplifié. Mais si, comme je le crois, la religion de Genève sommeille, à peine voilée, dans la religion de Rousseau, n'en faisons point honneur au mince et sec livret qui lui fut imposé, et dont il paraît avoir gardé un fâcheux souvenir. Peut-être, à Bossey, la bonne demoiselle Lambercier sut-elle le lui rendre acceptable. « Je me souviendrai toujours, écrit-il, qu'au temple, répondant au catéchisme, rien ne me troublait plus, quand il m'arrivait d'hésiter, que de voir sur le visage de Mlle Lambercier des marques d'inquiétude et de peine ». Mais, dans ce « trouble », si « la honte de manquer en public » y est pour quelque chose, et surtout, comme il l'avoue lui-même, « la crainte de chagriner »

1. Psaumes XXXV, XCIV, CXVIII, etc. [196], 113-117, 365, 435, etc.

Mlle Lambercier [1], ce serait un contre-sens d'y supposer je ne sais quel dépit intellectuel, l'irritation d'un jeune esprit qui voudrait bien apprendre, et qui n'y parvient pas. Pour l'enfant qui prétendait avoir su presque par cœur, entre huit et dix ans, la grosse *Histoire* de Le Sueur, apprendre son catéchisme n'eût été qu'une bagatelle, si le catéchisme n'eût représenté en même temps ce qui était le plus odieux à ce tempérament indisciplinable : une contrainte. Elle dut surtout lui paraître dure, quand il fut apprenti : car le catéchisme, on l'a vu, était, de par la loi genevoise, comme une annexe de l'apprentissage, et le catéchiste, en quelque façon, un suppléant de Du Commun. D'ailleurs, la sécheresse ingrate de ces définitions théologiques devait être peu plaisante à une imagination sensible comme la sienne. A cette époque, le catéchisme officiel était toujours celui de Calvin, quoique la Compagnie des pasteurs eût déjà demandé la révision de ce formulaire archaïque, qui n'était plus intelligible pour les enfants [2]. Les autres manuels, dont s'aidaient ministres et catéchumènes, celui d'Osterwald, de Dumoulin, de Drelincourt et autres, étaient plus clairs, sans être plus séduisants ou émouvants [3]; et l'appareil de discipline scolaire, qui entourait cet enseignement dans le temple, devait achever d'en faire pour Jean-Jacques une insupportable tyrannie. Quand donc Julie, cette « mère si pieuse », refuse de faire apprendre le catéchisme à ses enfants, ce n'est pas seulement, comme elle le dit, « parce qu'elle veut qu'ils le croient un jour et qu'ils soient un jour des chré-

1. *Confessions*, VIII, 8. Les ennemis du pasteur Lambercier lui avaient depuis longtemps reproché cette ingérence de sa sœur dans l'enseignement du catéchisme; cf., dans le *Mémoire* cité plus haut [129], S, 106 : « Il traite de bêtes tous les enfants qui ne lui répondent pas comme il faut, et sa sœur prend aussi la parole et leur fait les mêmes censures ».

2. Registres de la Compagnie des pasteurs, 12 avril 1726 [129], V, 181.

3. Cf. Gaberel [537], III, 23-29; et, à la *Bibliographie*, n° 165, le *Recueil des principaux catéchismes des Églises réformées*.

tiens[1] »; c'est pour Rousseau une revanche rétrospective des leçons d'autrefois. Le catéchisme rationnel, dont il a esquissé les premières pages pour Sophie[2], s'oppose par toute sa méthode à celui de Genève, et je ne crois pas imprudent de retrouver une rancune d'adolescent dans cette boutade de l'*Émile* : « Si j'avais à peindre la stupidité fâcheuse, je peindrais un pédant enseignant le catéchisme à des enfants[3] ». Mais cette rancune, où il dut entrer d'abord plus d'indiscipline que de révolte intellectuelle, n'a pas empêché la mainmise de Genève sur les croyances profondes. Quand Jean-Jacques s'achemine vers Confignon, c'est bien un fils de Calvin qui abandonne la cité.

Rappelons-nous pourtant qu'il n'a pas connu la suprême initiation, ni les engagements définitifs : « Je n'avais point fait encore, nous dit-il lui-même, ma première communion, ni reçu les instructions qui s'y rapportent[4] ». Il fallait, en effet, avoir seize ans pour être admis à communier[5], c'est-à-dire pour « rendre raison de sa foi », de la foi que la baptême avait imposée à l'enfant : « Il faut être chrétien par connaissance et par choix, disait à cette occasion le *Catéchisme* d'Osterwald; et la religion est une affaire personnelle, où chacun doit répondre pour soi-même ». « Recevoir la Sainte-Cène », c'était donc recevoir un sacrement; mais c'était surtout acquiescer d'une façon explicite et réfléchie au christianisme réformé[6]. Cette adhésion solennelle, Jean-Jacques ne l'avait pas encore donnée; et je m'étonne qu'il n'ait pas fait valoir cet argument, sinon pour excuser, du moins pour atténuer, son apostasie.

Ou plutôt, ne nous étonnons pas, car l'argument n'aurait

1. *Nouvelle Héloïse*, IV, 408.
2. *Émile*, II, 349-352.
3. *Id.*, II, 228.
4. *Confessions*, VIII, 45.
5. Cf. Ch. Chenevière, *Étude sur la réception des catéchumènes*, Genève, Kündig, 1905, in-8, p. 40 et 43.
6. Osterwald, *Catéchisme* (1702) [182], 289-290; *Liturgie de Genève* [258], 67-72.

eu — et, sans doute, Rousseau l'a compris — qu'une valeur verbale. Que les ministres du temple n'aient pas donné toute satisfaction à son cœur, et que les souvenirs de son enfance soient devenus, dans son âge mûr, plus touchants et plus persuasifs que l'avait été la réalité même, je le croirais volontiers. Mais, dans le fond, par toute son intelligence, cet enfant précoce avait adhéré pleinement à la religion de Genève; et cette adhésion, en dépit de reniements superficiels, il ne la retirera jamais. A travers toutes ses prédications, il restera le Genevois croyant, fier d'appartenir à un peuple élu, qui présente au monde le type humain dans sa perfection : « Le Genevois, a-t-il dit lui-même, se sent naturellement bon[1] »; et cette fierté nationale, élargie en système, deviendra toute sa philosophie. Élevé dans une « petite Sion » encore très strictement chrétienne, entouré d'abord de femmes dévotes, recueilli pendant deux ans par un pasteur de village, familiarisé très jeune avec la Bible, bercé au chant des psaumes, et les ayant chantés lui-même aux meilleurs jours de son adolescence, Jean-Jacques parlera toujours de Dieu et de la Providence, avec une vivacité confiante, qui fera de son théisme autre chose qu'une métaphysique. Jamais il ne pourra regarder Jésus avec des yeux indifférents; il ne saura plus peut-être quelle foi il a en lui : mais il ne lui ménagera jamais ni sa tendresse, ni même sa piété. En quittant la Genève calviniste, Jean-Jacques emportait pour le reste de sa vie, suivant son propre aveu, « des maximes, des principes, d'autres diraient des préjugés, qui ne l'ont jamais tout à fait abandonné[2] ».

Pourtant ce Jean-Jacques, prématurément aigri, emporte aussi avec lui une rancœur, plus ou moins consciente, contre la cité malhabile et dure, qui a tyrannisé et meurtri sa première jeunesse : rancœur où entre peut-être un désir de vengeance, et qui va lui faciliter les approches

1. *Nouvelle Héloïse*, V, 15.
2. *Rêveries*, IX, 339.

de la conversion. Son christianisme même, sincère et presque profond, n'est pas un christianisme résistant : « J'avais, dit-il, de la religion tout ce qu'un enfant à l'âge où j'étais en pouvait avoir[1] ». Et, sans doute, ce petit polisson, qui est plus qu'un enfant, et déjà presque un jeune homme, a encore de la religion, et très vivace. Mais c'est une religion qui n'est plus une discipline, et qui ne sait plus retremper dans la pratique de l'effort quotidien la vigueur de sa foi. Cette adolescence abandonnée, sans appui ni réconfort familial, oscillant, au hasard des jours, entre les plus brutales contraintes et la fantaisie anarchique, est une adolescence démoralisée, qui n'abrite plus qu'un christianisme instable.

1. *Confessions*, VIII, 42.

CHAPITRE II

LA « CONVERSION » AU « PAPISME »

I

Le jeune Jean-Jacques ne voulait plus rentrer à Genève. Mais où irait-il? La question ne semble pas l'avoir beaucoup troublé, en ce matin de lundi, où son cousin Bernard vint lui dire adieu au pied des remparts et lui remettre quelques provisions de route. Le parti le plus naturel eût été, semble-t-il, de rejoindre son père à Nyon. Isaac Rousseau, qui s'était exilé de Genève pour éviter quelques jours de prison, eût peut-être compris que Jean-Jacques en fît autant pour éviter quelques taloches. Mais on n'est pas toujours conséquent. Il est possible que le jeune fugitif eût été fraîchement accueilli dans la maison paternelle et reconduit le jour même chez son patron. Du moins, les asiles ne lui manquaient pas en pays réformé. Sans aller jusqu'à Berne ou en Allemagne, comme son frère François, il pouvait chercher fortune à Lausanne et à Neuchâtel, comme il le fera deux ans plus tard. Mais Jean-Jacques préféra la tentation des campagnes papistes. « J'errai, dit-il, quelques jours autour de la ville, logeant chez des paysans de ma connaissance. A force de voyager et de parcourir le monde, j'allai jusqu'à Confignon, terres de Savoie, à deux

lieues de Genève [1] ». Ce voyage de par « le monde » ne dura pas longtemps [2], car Jean-Jacques avait pris congé de Genève le lundi matin, et, le vendredi déjà, la Compagnie des pasteurs délibérait sur la conversion de Jean-Jacques par le curé de Confignon. Voici, en effet, ce que je lis sur le registre de la Compagnie, à la date du 19 mars 1728 : « M. de Rochemont a dit qu'il avait appris que le sieur Pontverre, curé de Confignon, attire plusieurs jeunes gens de cette ville, dont quelques-uns ont changé de religion. Avisé que les pasteurs des quartiers où logent les pères et les mères de ces enfants seront chargés de leur en parler [3] ». Ce texte, où il est bien difficile de ne pas voir un document sur la fuite de Rousseau, pourrait prêter à équivoque. Si les *Confessions* ne disent pas formellement que le jeune fugitif était seul dans son équipée, elles le laissent entendre. La communication de M. de Rochemont ne permettrait-elle pas de supposer qu'il y avait plusieurs camarades de Jean-Jacques pour aller frapper avec lui à la porte de M. de Pontverre? La conjecture, peut-être séduisante, est pourtant peu vraisemblable. Si Rousseau avait trouvé des compagnons d'aventure et d'apostasie, il n'aurait eu aucun intérêt à faire le silence sur eux : au contraire, l'entraînement et la contagion eussent été des excuses de plus. Mais il est possible, probable même, que peu de temps avant le départ de Jean-Jacques,

1. *Confessions*, VIII, 30.

2. Il serait même possible que Jean-Jacques fût arrivé à Confignon dès le lundi 15, et que le voyage de par le « monde » eût été imaginé par l'auteur des *Confessions* pour laisser croire chez le jeune fugitif à de longues hésitations ou incertitudes. S'il en eut, elles durent être fort courtes. Les embellissements que Rousseau a fait subir à la vérité dans le récit de son abjuration au Spirito Santo nous invitent ici encore à être prudent

3. [129], V, 428. On pourrait objecter que l'allusion « aux pères et mères de ces enfants » ne paraît guère désigner Jean-Jacques; mais il est trop clair que les pasteurs n'auront pas besoin d'avertir les pères et mères des enfants qui ont changé de religion et quitté la ville, mais ceux-là seulement dont les enfants sont circonvenus par le curé de Confignon, et pourraient imiter leurs camarades transfuges.

d'autres petits Genevois avaient pris le chemin de Confignon [1]; et c'est, sans doute, ce que M. de Rochemont voulait rappeler à ses confrères. Le voisinage de M. de Pontverre devenait décidément dangereux pour la jeunesse genevoise; et l'apprenti du sieur Du Commun n'était pas le premier adolescent qui avait été circonvenu par ce curé trop hospitalier et trop conquérant.

Benoît de Pontverre, savoisien de bonne race, depuis trente-huit ans qu'il était curé de Confignon, avait montré plus d'une fois à ces Messieurs de Genève qu'il descendait des gentilshommes de la Cuiller, et qu'il gardait dans ses veines du sang d'homme d'armes. Jeune, il avait été un des curés les plus entreprenants et les plus combatifs de la région frontière; il l'était encore [2]. Son église était décorée d'inscriptions triomphantes, où il avait résumé les preuves catholiques de la présence réelle, en « défiant d'y répondre tous les ministres de Genève »; et il conservait orgueilleusement dans les archives de sa cure le registre où étaient consignées les quelque soixante abjurations qu'il avait reçues [3]. L'année même qui précéda l'arrivée de Jean-Jacques à son presbytère, il avait cherché querelle à des maîtres d'école de la banlieue genevoise; et la Compagnie des pasteurs avait dû les défendre contre ses insinuations [4]. En 1714, sous prétexte de raconter la conversion

1. Quatre jours avant Jean-Jacques, un jeune Genevois arriva comme catéchumène à l'hospice. Il ne serait pas impossible que M. de Pontverre eût été pour quelque chose dans cette « conversion » : cf. mon *J. J. Rousseau au Spirito Santo* [640], 66.

2. Cf. Chanoine Fleury, *Histoire de l'Église de Genève* [548bis], II, 301-311; Fr. Mugnier, *Évêques de Genève* [565], 182-184.

3. Ce registre existe encore dans les archives de Confignon, où il m'a été fort obligeamment communiqué par M. l'abbé Bouvier, curé de la paroisse. De 1690 à 1732, soixante-quatre abjurations furent reçues par M. de Pontverre. J'y note, le 19 novembre 1710, celle du fameux Minutoli, et, le 20 mai 1712, celle de Louise-Marie Gonceru, de Nyon. Aucune trace du passage de Jean-Jacques. Le défi que je cite peut encore se lire sur l'une des parois de la « chapelle des seigneurs », au-dessous des inscriptions à demi effacées que je rappelle.

4. Séances des 21 et 28 février 1727 [129], V, 272 et 274.

au catholicisme d'un proposant de l'académie de Genève, le chevalier Minutoli, il s'était surtout diverti à crayonner les portraits satiriques « de quarante ministres de la même académie ». Caricatures grossières, mais assez vivantes, d'une gaîté un peu lourde et d'une injustice souvent calomniatrice, ce pamphlet avait eu beaucoup de succès[1]. Du reste, c'était un homme aimable, et presque un galant homme, qui savait mettre au service de son prosélytisme d'autres séductions que les appâts théologiques. Jean-Jacques n'était pas le seul à avoir expérimenté l'excellence de sa cuisine; et tel dimanche de carnaval, après avoir joué un bon tour au ministre d'Onnex, son voisin, il invitait à dîner les neveux du premier syndic de Genève, et buvait courtoisement à sa santé[2]. Quand il avait fait quelque jeune néophyte, il ne s'intéressait pas qu'à ses destinées spirituelles, il lui cherchait des protecteurs et des ressources; et sa diplomatie ingénieuse savait ne pas lui faire « regretter les aulx et les oignons d'Égypte[3] ».

En se dirigeant vers Confignon, Jean-Jacques ignorait-il le belliqueux passé de M. de Pontverre et le zèle accueillant de ce curé convertisseur? J'en doute fort, et l'on va voir pourquoi; mais il nous est difficile aujourd'hui de reconstituer son véritable état d'esprit. Quand il écrivait ses *Confessions*, près de quarante ans après l'événement, l'auteur de la *Lettre à M. de Beaumont* devait se sentir mal à l'aise et irrité en abordant cet épisode de sa jeunesse. Plus ou moins consciemment, il substituait ses sentiments

1. La première édition des *Motifs de la conversion du chevalier Minutoli* est de 1714, la seconde de 1725, la troisième de 1729 [198]. Cf. J. Vernet, *Lettres critiques*, V [318 B], I, 179-181 : « Il semble d'abord qu'un controversiste qui se permet de pareils tours ne peut être qu'un méchant homme. Cependant j'ai ouï dire que celui-ci n'était qu'un faux zélé, qui envisagea cette fiction comme un ingénieux stratagème, comme une petite ruse innocente pour réveiller la curiosité du public ».

2. Lettre de M. de Pontverre à M. de Bernex, du mercredi des cendres 1700 [565], 183.

3. Id., 183-184.

actuels à ses impressions d'autrefois, ou, du moins, glissait ceux-là derrière celles-ci, et n'oubliait pas assez, en se représentant chez M. de Pontverre, qu'il n'avait pas encore écrit la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* : J'avais alors, nous dit-il, « l'aversion particulière à notre ville pour le catholicisme, qu'on nous donnait pour une affreuse idolâtrie, et dont on nous peignait le clergé sous les plus noires couleurs [1] ». C'était vrai. L'horreur du papisme était à Genève comme l'envers du sentiment national, et l'éducation ne faisait que l'aviver. Les *Catéchismes* qu'on mettait aux mains des enfants s'achevaient en réquisitoires contre l'Église romaine [2]; rares étaient les sermons où « l'idolâtrie papiste » n'était pas flagellée au passage d'un mot âpre et méprisant. L'un des derniers sermons que put entendre le jeune Jean-Jacques traduisait en termes significatifs cette hostilité qui ne désarmait pas. Les Genevois célébraient le jubilé de la Réformation bernoise et, par avance, celui de leur propre Réformation :

Pensons, mes chers frères, disait l'orateur de Saint-Pierre, pensons au triste état où nous nous trouverions encore, sans cette heureuse révolution. Sans cette grâce, nous serions encore plongés dans un abîme de superstition et d'idolâtrie ; nous nous prosternerions encore devant le bois et devant la pierre, nous adorerions encore un morceau de pâte ; nous vénérerions encore une infinité de choses viles et méprisables, sous le nom de reliques. Sans cette grâce, nous serions encore les esclaves du pape, les esclaves de la cour de Rome, les esclaves d'une foule de moines, ignorants, fainéants, débauchés, avares, qui ne chercheraient qu'à nous sucer, du moins s'ils étaient semblables à ceux qui vivaient du temps de la Réformation. Sans cette grâce, nous serions encore les sujets, dirai-je, ou les esclaves d'un ecclésiastique, dont les intérêts seraient, pour l'ordinaire,

1. *Confessions*, VIII, 43.

2. Cf. le *Recueil des principaux catéchismes des Églises réformées* [165], et, en particulier, le *Catéchisme des controverses* de Dumoulin ; cf. encore dans les *Cinq catéchismes* de Pictet [189], le *Catéchisme de controverse* ; et parmi les sermonnaires, Fabri [194], 105, Gallatin [205], 222-226, Pictet [201], 34-36, etc.

opposés aux nôtres, comme cela arrivait tous les jours, qui s'entendrait avec nos ennemis, qui nous pillerait, qui nous maltraiterait, qui ferait trancher les têtes de nos plus fidèles citoyens, dès qu'ils oseraient s'opposer le moins du monde à ses intentions. Sans cette grâce, nous aurions vraisemblablement parmi nous l'affreux tribunal de l'Inquisition ; et, dès que nous oserions dire ou faire la moindre chose contre les erreurs établies, nous serions enfermés dans des cachots, et nous nous verrions exposés à finir notre vie sur des potences, ou dans les flammes. O, mes frères, que nous sommes heureux, et nos chers alliés et nous, d'être délivrés d'un joug aussi honteux et aussi insupportable que celui-là ! O que nous avons bien sujet d'en rendre à Dieu nos très humbles actions de grâces ! Sentons notre bonheur, mes très chers frères, et que rien au monde ne soit capable de nous y faire renoncer. Le papisme est toujours le même : Dieu nous garde d'y rentrer jamais [1].

Celui qui parlait ainsi était Jean-Alphonse Turrettin, pasteur lettré, courtois, et d'un libéralisme qui allait jusqu'à la tolérance. Tous les vrais Genevois parlaient de même, comme s'ils sortaient à peine de servitude. C'est en vain que, depuis près de deux siècles, « la bienheureuse Réformation » les avait délivrés « des chaînes insupportables dont le papisme accable les hommes [2] » : on eût dit qu'ils en sentaient encore tout le poids ; et le frémissement de leur indignation paraissait toujours les prendre au dépourvu. A Bossey, qui était l'extrême pointe d'avant-garde de la république calviniste, et qui bientôt allait redevenir catholique, la petite Église protestante devait entretenir chez ses fidèles cette horreur instinctive, qui restait le plus sûr préservatif contre les tentations de la Babylone. Le paysan de Bossey pouvait voir passer au coin de son champ la procession papiste, entendre tout près de lui la clochette du viatique ; s'il allait au village voisin, la porte entr'ouverte d'une église pouvait lui montrer

1. Turrettin, *Sermon sur le jubilé de la Réformation de Berne, 7 janvier 1728* [224], 25-26.
2. Id., *Id.*, 4 ; *Sermon sur le jubilé de la Réformation de Zurich, 1er janvier 1719* [203], 19.

un instant les autels « de l'idolâtrie » : sensations irritantes, qui lui laissaient un frisson de révolte. Jean-Jacques enfant a connu ces épouvantes héréditaires, il nous le dit : il avoue même que, plus tard, à la campagne, il les a senties parfois renaître au dedans de lui avec ses plus vivaces souvenirs [1]. Et pourtant, ces curés papistes, objets d'effroi quand ils officiaient, avaient, par ailleurs, un charme d'affabilité engageante, contre lequel bien des petits Genevois, — et, plus qu'un autre, le sensible Jean-Jacques, toujours en quête de tendresse, — savaient mal se défendre. Le bon dîner qui précéda le départ pour Annecy ne fut pas le premier, sans doute, dont le régala M. de Pontverre; en tous cas, plus d'une fois déjà, il s'était fait héberger dans les presbytères des environs de Genève : « En même temps que la sonnette du viatique me faisait peur, la cloche de la messe ou des vêpres me rappelait un déjeuner, un goûter, du beurre frais, des fruits, du laitage [2] ». Le jeune Jean-Jacques « aimait à manger [3] », il aimait surtout à être aimé [4]. Le médiocre ordinaire de Du Commun, et ses brutalités presque quotidiennes, ne donnaient guère satisfaction à ce double désir. Les curés des environs de Genève lui prodiguaient les bons repas et les paroles affectueuses. Comment ne se serait-il pas laissé séduire? « Ce n'était qu'à l'église qu'ils me faisaient peur; j'aimais fort à les voir au presbytère », a-t-il écrit dans la première rédaction des *Confessions* [5]. S'il a supprimé cette phrase dans son texte définitif, c'est qu'elle contenait un aveu trop précis. La mésaventure du 14 mars 1728 ne fut qu'une occasion. Depuis quelque temps déjà, la séduction papiste avait opéré : tôt ou tard elle

1. *Confessions*, VIII, 43.
2. *Id.*, VIII, 43.
3. *Id.*, VIII, 23.
4. « Dévoré du besoin d'aimer et d'être aimé », écrira-t-il à Mme d'Houdetot le 17 décembre 1757 [36], 206. C'est un besoin qui date de loin chez lui : cf. encore *Confessions*, VIII, 64. *Dialogues*, IX, 207, 212, 245.
5. [41], 89.

aurait trouvé un prétexte. « N'envisageant le papisme que par ses liaisons avec les amusements et la gourmandise, je m'étais apprivoisé sans peine avec l'idée d'y vivre [1] ». Ce n'était pas encore une conversion, c'était, du moins, une acclimatation. Aigri contre la cité genevoise, qui semblait lui préparer une jeunesse sans affection et sans joie, il cherchait vaguement pour son cœur « inquiet », chimérique, « dévoré de désirs », une atmosphère plus accueillante et plus chaude [2]. En frappant à la porte de M. de Pontverre, était-il seulement « curieux de voir comment étaient faits les descendants des gentilshommes de la Cuiller [3] »? J'en suis moins sûr que l'auteur des *Confessions*. Plus encore que l'héritier d'une famille célèbre, Jean-Jacques allait trouver un de ces aimables curés de campagne qui ne lui refusaient pas les « caresses » et les plaisirs de la « bouche ». Il n'ignorait pas, du reste, que celui de Confignon « était une espèce de missionnaire, qui n'imaginait rien de mieux pour le bien de la foi que de faire des libelles contre les ministres de Genève [4] ». Et, sans doute, n'ignorait-il pas non plus que, dans ces libelles, le bon M. Lambercier était caricaturé et calomnié [5]. Mais ne suffisait-il pas de savoir que M. de Pontverre avait voulu ridiculiser aux yeux des papistes les meilleurs représentants de l'Église nationale, pour que la démarche de Jean-Jacques eût déjà la valeur d'une apostasie? « Je ne songeais point à changer de religion, nous dit-il; et, bien loin de me familiariser si vite avec cette idée, je ne l'envisageais qu'avec une horreur qui devait l'écarter de moi pour longtemps; je voulais seulement ne point fâcher

1. *Confessions*, VIII, 23.
2. *Id.*, VIII, 28.
3. *Id*,, VIII, 30.
4. *Id.*, VIII, 32.
5. *Motifs de la conversion de Minutoli* [198 A], 148-150. Cf., dans le même recueil, les portraits de Bénédict Pictet, Jean-Alphonse Turrettin, Antoine Léger, Antoine Maurice, etc. Dans les éditions suivantes [198 B], ces noms sont remplacés par des initiales ou des lettres fictives.

ceux qui me caressaient dans cette vue, je voulais cultiver leur bienveillance et leur laisser l'espoir du succès[1] ». On remarquera ce pluriel : « ceux qui me caressaient ». M. de Pontverre ne fut pas le seul ecclésiastique de la banlieue genevoise à « caresser » Jean-Jacques : et le dîner au presbytère de Confignon ne fut très vraisemblablement que le dernier épisode d'une campagne où d'autres curés avaient joué leur rôle. Admettons même ici la sincérité des *Confessions.* Derrière les volontés toutes verbales et les résolutions tout extérieures, il y a les désirs confus, ou, du moins, les résignations inavouées. Jean-Jacques arrivait à Confignon, n'ayant plus pour Genève qu'un cœur désaffectionné. Et, de même que, plus tard, c'est l'amour de la cité qui préparera chez lui le retour à la foi nationale, de même, à Confignon, c'est la lassitude de l'existence genevoise et la révolte contre la tyrannie de la cité qui l'acheminent insensiblement vers le papisme. Qu'importe dès lors ce que se sont dit ce jour-là le petit huguenot et le vieux curé ! Quand bien même Jean-Jacques aurait vraiment senti sa supériorité théologique sur M. de Pontverre[2], il ne s'agissait point de théologie pour l'instant. Il s'agissait d'entourer de caresses et de bonté un jeune cœur en désarroi. L'accueil bienveillant du curé, sa table excellente, cette sollicitude affectueuse des vieillards pour les adolescents, eurent vite fait de déterminer l'inévitable. « Touché de reconnaissance et de respect pour le bon prêtre », Jean-Jacques prit la lettre où M. de Pontverre le recommandait à Mme de Warens ; et, un peu humilié peut-être, fort aise cependant de voir du pays, il s'achemina vers Annecy, pour trouver « la bonne dame bien charitable » qui devait le « convertir[3] ».

1. *Confessions*, VIII, 31.
2. *Id.*, Id. Le texte de la *Première rédaction* [41], 63, est plus modeste et plus prudent.
3. *Confessions*, VIII, 31-33. A la suite des pseudo-*Mémoires de Mme de Warens*, par le général Doppet [420], 257-258, on trouve une *Lettre du curé de Confignon à Mme de Warens*, pour lui recommander

Elle le convertit, et dès l'abord : mais la théologie eut peu de part à la chose. Cet adolescent romanesque et sensible, qui se voyait déjà, non sans effroi, recueilli par quelque « vieille dévote bien rechignée », eut une surprise émouvante et délicieuse. La « bonne dame bien charitable » était jeune, belle et tendre. Elle avait un charme troublant, et sa voix faisait « tressaillir » un cœur encore neuf. « A l'instant, avoue Jean-Jacques, je devins son prosélyte, sûr qu'une religion prêchée par de tels missionnaires ne pouvait manquer de mener en paradis [1] ». Mme de Warens eut-elle scrupule d'enlever un enfant à sa famille ? craignit-elle le scandale en gardant sous son toit ce joli garçon ? ou bien ne sentit-elle pas tout de suite la séduction de Jean-Jacques, comme il avait senti la sienne ? Elle ne mit, du moins, aucun empressement à le retenir. Un manant de son entourage proposa d'envoyer à Turin le fugitif genevois « dans un hospice établi pour l'instruction des catéchumènes », et se chargea d'obtenir de l'évêché le petit subside nécessaire au voyage. Elle accepta [2] : et, trois jours à peine après cet inoubliable dimanche de Pâques fleuries, qui lui avait apporté comme la révélation de son « salut », il partait pour Turin, où des prêtres allaient faire de ce catéchumène charmé un catholique officiel.

Il partit « sans beaucoup de répugnance » : c'est lui-même qui le reconnaît. Depuis dix jours qu'il avait quitté Genève, le contact avec le papisme ne lui avait encore valu que des impressions agréables et réconfortantes : c'était à la fois

« J. J. Rousseau, jeune homme qui a déserté son pays ». Gaberel, *J. J. Rousseau et les Genevois* [538], 56, et *Calvin et Rousseau* [547 bis], 153), a reproduit ce document, qui est apocryphe, comme le reste des *Mémoires*.

1. *Confessions*, VIII, 33.

2. Tel est, du moins, le récit des *Confessions* ; mais je croirais plus volontiers que le voyage à Turin avait été décidé à Confignon même, que la visite à Mme de Warens, dans le programme de M. de Pontverre, accepté par Jean-Jacques, ne devait être qu'une étape sur la route de l'hospice, et que la maison d'Annecy n'était, pour les nouveaux convertis de passage, qu'une sorte de relai officiel, entretenu par le diocèse.

l'ivresse de la liberté, les plaisirs de l'inconnu, le bien-être de la bouche et les satisfactions du cœur. Mme de Warens avait achevé par sa grâce ce que le curé de Confignon avait commencé par son bon dîner. Du moment qu'elle le laissait partir pour Turin, c'est qu'elle lui garantissait là-bas le bonheur que ses yeux et sa voix promettaient à son prosélyte. Dans cet hospice lointain, il se sentirait encore près d'elle, et, en quelque sorte, sous sa direction. Ainsi Jean-Jacques allait chercher ses convertisseurs déjà converti. Ils n'auraient plus, semblait-il, qu'à lui expliquer sa conversion et à la justifier.

II

De ce séjour à Turin, Rousseau nous a laissé deux récits, qui ne sont pas toujours d'accord : celui des *Confessions* et celui qui sert de prologue à la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Celui des *Confessions*, — le seul, d'ailleurs, qui prétende strictement à l'exactitude de l'histoire, — est à la fois moins dramatique et plus vraisemblable. Le « calviniste expatrié » de l'*Émile*, « fugitif, sans ressources », est obligé d'entrer chez les catéchumènes « pour avoir du pain » : le Jean-Jacques des *Confessions* n'est venu, très librement et très gaillardement, d'Annecy à Turin que pour y entrer. « L'hospice pour les prosélytes » est une manière de mauvais lieu, dont les directeurs semblent des proxénètes; l'hospice des *Confessions* n'est certes pas le séjour de la vertu, et l'administration y est même indulgente au vice; mais, si l'on y voit des gestes malpropres, ce sont des camarades polissons qui les provoquent. Le « prosélyte », pour s'être refusé à des propositions « infâmes », est traité en « criminel »; on se contente de rendre à Jean-Jacques « le séjour de l'hospice désagréable ». Le « prosélyte » finit par s'évader, et le bon prêtre savoyard, qui s'intéresse à lui, « n'hésite pas à favoriser son évasion »; Jean-Jacques, qui ne connaîtra

l'abbé Gaime qu'au sortir de l'hospice, fait une sortie très régulière, dûment converti et rebaptisé [1].

Au reste, la sérénité, et même la sincérité, de ces deux récits n'est pas entière. Ce sont moins des histoires que des apologies. Pour un libre chrétien, qui se croyait affranchi de tout dogmatisme, comme l'auteur de l'*Émile* et des *Confessions*, ce geste catholique avait besoin d'excuses et de circonstances atténuantes. On comprend qu'il les ait cherchées plus volontiers autour de lui qu'en lui. Aussi tous ceux qui avaient été les artisans, les instruments ou les témoins de cette « conversion », il les a dépeints avec une âpreté satirique, où l'on sent encore très vivaces le dépit d'avoir cédé et la rancune de l'humiliation. Rancune et dépit qui sont surtout rétrospectifs. C'est en vain, qu'avec tout son art, il essaie de transformer cette abjuration automatique en un poignant drame de conscience, où les remords de l'apostasie ont prolongé la lutte jusqu'à la limite de l'héroïsme : l'aventure fut médiocre et courte.

Les *Confessions* sont ici fort copieuses [2] : elles accumulent les détails pour donner l'impression d'un long temps ; les jours, les semaines, les « mois » se passent en controverses. Par son érudition combative, le petit Genevois embarrasse ses convertisseurs, les vieux sans éloquence, comme les beaux parleurs plus jeunes; et si, finalement, après « plus de deux mois [3] » de claustration, il se laisse conduire à l'église métropolitaine, « pour y faire une abjuration solennelle », ce fut par lassitude, par faiblesse, pour retrouver sa liberté, pour échapper à des contacts ignobles, et, du moins, après avoir opposé une résistance honorable.

Mais une humble pièce d'archives vient singulièrement

1. Cf. *Profession de foi* [47], 1-7 et notes, 527, *Introduction*, p. XXVI et suiv.

2. VIII, 41-49.

3. C'est, du moins, ce que dit le texte définitif; une variante de la *Première rédaction* [41], 98-99, est encore plus affirmative : « pendant près de trois mois ».

compromettre cette habile reconstitution. Le registre de l'hospice existe encore aujourd'hui. A la fin d'une page, au bas de colonnes administratives, quelques dates toutes sèches ont été inscrites, qui marquent le passage de Jean-Jacques au Spirito Santo. Il y entra le 12 avril 1728, abjura le 21 du même mois, et « reçut les accessoires du baptême » le surlendemain : le petit-neveu du ministre Bernard, le pensionnaire du pasteur Lambercier, le futur auteur de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, se convertit au papisme en neuf jours. La bataille fut peut-être chaude, mais elle fut brève[1].

Le même registre nous fait connaître les compagnons de Jean-Jacques. Ce sont, pour la plupart, des protestants de Suisse ou d'Allemagne. Eux aussi ne s'attardent pas aux préliminaires de la conversion ; ils y mettent pourtant moins d'empressement que Jean-Jacques. Seul, un Genevois de vingt-deux ans arrive en sept jours à l'abjuration ; mais, l'abjuration faite, il en attend douze autres pour recevoir le baptême, et, somme toute, passe un mois à l'hospice : entré quatre jours avant Jean-Jacques, il en sort quinze jours après lui. Les autres catéchumènes restent environ de trois à six semaines. Rousseau réduit au minimum son stage de converti, et se libère en onze jours[2].

1. J'ai publié le fac-similé du registre, qui est d'une lisibilité parfaite. Une mauvaise lecture de ce document avait fait croire que Rousseau était resté à l'hospice quatre mois et douze jours, jusqu'au 23 août; cf. mon article sur *Le séjour de Rousseau à l'hospice du Spirito Santo* [640] et l'*Introduction* à mon édition de la *Profession* [47], p. XXVII-XXVIII. Depuis lors, a paru la *Madame de Warens*, de M. Benedetto, où le même document est mis en valeur [641], 115-126.

2. Il faut reconnaître cependant que le registre de l'hospice ne mentionne pas pour Jean-Jacques, comme pour les autres catéchumènes, le jour de son départ. J'ai dit, dans l'article cité (p. 67), pour quelles raisons je croyais que ce jour devait être celui même du baptême: M. Benedetto [641], 115-116, en présente d'autres, qui ne me paraissent point valables, pour justifier sur ce point le récit des *Confessions*. Mais, quand encore on serait en droit de supposer que Rousseau resta plusieurs semaines à l'hospice après son baptême, ce séjour prolongé ne ferait que rendre plus significative la

Tout ce récit des *Confessions* devient donc très suspect, et ne doit être utilisé qu'avec précaution. Je ne crois pas cependant qu'il faille le négliger. Certains petits faits ont un accent de vérité qui ne trompe pas; certains détails pittoresques de mise en scène peuvent être contrôlés, et doivent être reconnus pour exacts [1]. Il est donc fort possible que l'hospice du Spirito Santo n'ait pas été alors l'asile de la vertu, que Jean-Jacques y ait « vu des mœurs nouvelles », et que l'indignation de ce très innocent garçon n'ait pas rencontré un accueil trop ému chez des hommes que l'expérience avait un peu blasés et qui restaient en contact quotidien avec une jeunesse tarée [2]. Possible encore qu'il ait trompé l'ennui de ces quelques jours de réclusion en s'intéressant à la controverse, et qu'il ait trouvé plaisir à reprendre pour son compte les arguments ou les citations de Le Sueur [3]; mais ce dut être plutôt une manière de jeu qu'un véritable duel, car la défaite eût été trop rapide; s'il mit sa coquetterie à lancer quelques objections, il dut les retirer plus vite encore, pour que ses directeurs se déclarassent satisfaits et l'admissent sans tarder à l'abjuration. Possible enfin que le Révérend Père Inquisiteur, qui lui donna « l'absolution du crime d'hérésie », ait manqué grossièrement de tact en lui parlant de sa mère [4]. Mais, vraies ou fausses, ces anecdotes importent peu. Le fait essentiel, c'est que cette soi-disant conversion fut bâclée en neuf jours; et c'est là ce qui reste à expliquer.

Il faut reconnaître que cette rapidité est fâcheuse pour

rapidité de la conversion, et prouverait davantage, s'il en était besoin, que cette première acclimatation au catholicisme fut facile et sans douleur.

1. Par exemple, le récit de la procession solennelle à l'église métropolitaine de Saint-Jean est bien conforme au rituel de l'archiconfrérie du Spirito Santo : cf. Maurizio Marocco, *Cronistoria dello Spirito Santo* [543], 204-205.

2. *Profession de foi* [47], 5-7 et notes; *Confessions*, VIII, 41-47.

3. *Confessions*, VIII, 45.

4. *Id.*, VIII, 48, et *Profession de foi* [47], 383-385 et note 2.

Rousseau. Non seulement elle semble ôter toute décence à sa volte-face, mais elle lui ôte même l'excuse du besoin : quand « on change de religion pour avoir du pain [1] », on reste plus longtemps dans l'asile qui vous l'offre. L'histoire devient moins déplaisante, si l'on admet, comme j'ai tenté de le faire voir, que la véritable conversion de Jean-Jacques se fit, non pas à Turin, mais à Genève. La visite à M. de Pontverre marque l'achèvement d'un travail intérieur que nous sommes en droit de supposer et que les *Confessions* elles-mêmes nous aident à surprendre. En quittant Confignon pour Annecy, Jean-Jacques avait déjà abjuré dans son cœur : c'était un catéchumène converti, et les quelques jours passés à l'hospice n'ont mis qu'une consécration officielle sur ce qui était déjà accompli. Si la « sainte maison » de Turin avait été moins sombre, Jean-Jacques y serait sans doute resté plus longtemps. Mais « la grosse porte à barreaux de fer », la triste nudité des murs, les répugnants camarades, la discipline et la férule retrouvées, tout devait « rendre le séjour de l'hospice désagréable » à un jeune voyageur d'humeur instable, curieux d'émotions nouvelles, mais qui ne désirait point les prolonger, déjà travaillé peut-être par des rêves d'ambition, avide surtout du « plaisir de l'indépendance », et qui n'avait guère quitté Genève que pour vivre à sa fantaisie [2].

III

Aussi ne nous étonnons point qu'il accepte sans arrière-pensée cette conversion hâtive, et qu'il sorte de l'hospice sans rancune, je ne dis pas contre ses gardiens d'une semaine, mais, du moins, contre le catholicisme. Si vraiment il avait éprouvé au Spirito Santo les remords et les ardeurs de révolte, dont les *Confessions* nous apportent

1. *Profession de foi* [47], 5 et note 5.
2. *Confessions*, VIII, 41, 47, 49.

la dramatique analyse, s'il n'avait pu se dissimuler à lui-même qu'il consentait « au fond à une action de bandit », s'il avait senti qu'il « vendait sa religion » et qu'il « méritait le mépris des hommes [1] », s'il avait quitté sa geôle à la fois écœuré, humilié, violenté et honteux de lui-même, ou bien il aurait tenu pour nulle cette conversion forcée, et se serait rejeté, dans un élan passionné de repentir, vers la foi de son enfance [2]; ou bien, aigri, désemparé, déçu par « la subtilité des vaines disputes », travaillé de doutes inconnus jusqu'alors, il aurait renvoyé dos à dos les deux confessions rivales et serait resté incrédule entre elles deux. C'est là, il est vrai, qu'en arrive le « jeune fugitif » de l'*Émile*, avant d'avoir rencontré le Vicaire Savoyard; mais cette attitude lui est, en quelque sorte, imposée par le sujet de la *Profession de foi* : il faut que « le libertin » ait « oublié toute religion » pour que « le bon prêtre » puisse lui prêcher d'abord la croyance en Dieu. Le Jean-Jacques que les *Confessions* nous montrent sortant de l'hospice et tout grisé de liberté, ne semble guère atteint par le doute : il pourra n'avoir que « les mœurs d'un gueux », mais non « la morale d'un athée [3] ». « Sa conversion est alors peu solide », je le reconnais avec lui [4]; c'est pourtant une conversion, je veux dire un changement : le jeune homme, qui, quelques mois plus tôt, ne pouvait entrer sans frémir dans une église catholique, se sent maintenant familiarisé avec la pompe romaine, et en jouit. Il « suit des processions », écoute avec plaisir « le faux bourdon des prêtres »,

1. *Confessions*, VIII, 43.

2. On remarquera peut-être que Jean-Jacques, si toutefois le récit des *Confessions*, VIII, 69, est exact, n'avait voulu voir à Turin « aucun des nouveaux convertis de son espèce, mais avait vu quelques Genevois qui ne l'étaient pas ». Il y aurait cependant quelque imprudence à faire de cette amitié pour M. Bâcle et pour M. Mussard, dit Tord-Gueule, un témoignage de fidélité à la religion nationale : cf., sur la valeur morale et religieuse de la famille Bâcle, E. Ritter [579], 205-207.

3. *Profession de foi* [47], 11-13.

4. *Confessions*, VIII, 64.

qui l'initie à une musique plus vive que celle des psaumes, « assiste régulièrement tous les matins à la messe du roi ». Je veux bien qu'il y aille surtout en amateur et en rêveur romanesque; mais il y va, et s'y complaît [1]. Quand il rencontre chez Mme Basile le confesseur de la jolie marchande, il ne refuse pas les compliments que sa conversion lui vaut. Ce « jacobin de bonne mine », qui est un homme grave et un prêtre humain, « le traite très affectueusement », et fait son éloge à M. Basile. C'est le premier des moines qui feront amitié à Jean-Jacques; et on sent encore, même au récit des *Confessions*, que ces caresses ecclésiastiques lui furent douces [2]. Entré chez Mme de Vercellis, il se trouve dans une maison austère, digne, un peu froide, où l'on s'apprêtait à mourir. La mort de Mme de Vercellis lui fit comprendre qu'on pouvait être à la fois catholique et chrétien, que le papisme recélait autre chose que de petites dévotions et des pratiques cultuelles, mais qu'il savait mettre dans bien des âmes de la noblesse, du courage et de l'apaisement. « Je puis dire, témoigne-t-il dans les *Confessions*, qu'elle me rendit la religion catholique aimable par la sérénité d'âme avec laquelle elle en remplit les devoirs sans négligence et sans affectation ». On se rappelle que, quelques jours plus tard, Jean-Jacques volait le petit ruban couleur de rose et argent de la demoiselle Pontal, et accusait Marion, la cuisinière, de le lui avoir donné. Dans les remords que lui laisse ce qu'il nomme son « crime » et son « forfait », dans ces remords atroces, qui le bouleversaient encore au bout de quarante ans, faut-il discerner l'aveu d'une conscience que la confession catholique n'a point su soulager? On peut se poser la question; il est difficile d'y répondre. Qui sait, d'ailleurs, si ce remords, qui est allé en s'alourdissant avec les années, avait à l'origine « l'insupportable poids » qu'il a pris plus tard? Du moins, s'il n'est pas

1. *Confessions*, VIII, 49-50; *Dict. de Musique*, art. *Faux-bourdons*, VII, 118.
2. *Id.*, VIII, 54-55.

entré dans cette confidence posthume un peu d'artifice littéraire, je serais tenté d'y voir, non point le repentir d'une âme religieuse, mais l'exaspération d'une sensibilité déjà maladive et sans équilibre [1].

Les semaines qui suivirent la mort de Mme de Vercellis furent particulièrement inquiètes et démoralisantes. Rendu à la rue et à l'oisiveté, cherchant une diversion à ses désirs dans des amusements malsains et ridicules, hanté par des rêves d'une lascivité encore inconsciente de son objet, il est tout à la fois troublé par ce malaise du tempérament et talonné par la misère qui est venue [2]. Dans cette double détresse, c'est chez un prêtre qu'il va trouver appui.

Il avait connu l'abbé Gaime chez Mme de Vercellis [3]. L'abbé lui avait, semble-t-il, rendu quelque service; mais Jean-Jacques l'avait vite oublié : ce fut le besoin qui le ramena vers son ancien bienfaiteur. Peut-être ne voulait-il d'abord qu'utiliser cyniquement une bourse qu'il savait toujours prête à s'ouvrir [4]; mais, en demandant de l'argent à ce prêtre généreux et pauvre, il trouva, par surcroît, une amitié. L'abbé Gaime était un homme encore jeune [5]. Il avait alors trente six ans. Paysan savoyard, « destiné par son état à cultiver la terre », il n'était entré dans les ordres qu'après la trentaine, non pas, sans doute, parce qu'il avait eu des hésitations ou des scrupules, mais plutôt parce qu'il avait voulu terminer ses études avant d'accepter le sacerdoce. Il était maître-ès-arts de l'univer-

1. *Confessions*, VIII, 58-61.

2. *Id.*, VIII, 61.

3. *Id.*, VIII, 63. La *Profession de foi* [47], 7, place à l'hospice leur première rencontre. Le prêtre aurait même « favorisé l'évasion » du jeune homme. Mais on a vu que le registre de l'hospice ne permet guère d'accepter cette hypothèse. L'allégation n'est même pas maintenue dans les *Confessions*.

4. C'est, du moins, ce qu'indique la *Profession de foi* [47], 7, 21 et note 2.

5. Sur la biographie de l'abbé Gaime, cf. les données chronologiques que j'ai réunies dans l'*Introduction* à la *Profession de foi* [47], p. XXVIII-XXXI.

sité de Turin, et deviendra bientôt professeur et sous-prieur de l'académie royale des jeunes nobles. A l'époque où Jean-Jacques le connut, il faisait partie, comme précepteur, de la maison du comte de Mellarède. Les quelques documents qui nous permettent de jalonner sa biographie, nous permettent aussi de nous le représenter comme un sage. Après avoir vécu un quart de siècle dans les milieux cultivés et mondains d'une capitale, ce fils de la terre savoisienne revint finir obscurément dans un petit village de Savoie, et y donna, durant quinze années encore, l'exemple d'une vie « autant édifiante qu'intérieure [1] ».

Sur cette « vie intérieure », si nous pouvions nous en fier à Rousseau, nous ne manquerions point de renseignements: car on sait que l'abbé Gaime est, avec l'abbé Gâtier, « l'original du Vicaire Savoyard », et que le copieux discours de celui-ci n'est pas moins une « confession » qu'une « profession ». Mais cette confession est-elle authentique? En y faisant soigneusement la part de ce qui revient à M. Gaime et à M. Gâtier, peut-on s'en servir comme d'un texte sûr? Rousseau nous le garantit; mais, dans les pages mêmes où il nous donne cette garantie, il nous donne aussi des raisons de la suspecter : « Ses maximes, ses sentiments, ses avis, nous dit-il, furent les mêmes; et, jusqu'au conseil de retourner dans ma patrie, tout fut comme je l'ai rendu depuis au public ». Outre qu'il y a une nuance entre ce conseil : « retournez dans votre patrie », et cet autre du Vicaire : « reprenez la religion de vos pères », — Rousseau est obligé de reconnaître que, « la prudence l'obligeant à parler avec plus de réserve, il s'expliqua moins ouvertement sur certains points [2] »; et ce sont précisément les points sur lesquels nous serions le plus curieux de savoir ce que ce prêtre a pensé. Qu'il ait dit sa messe « avec vénération », mais sans y croire, qu'il

1. Acte de décès de M. Gaime, du 13 mai 1761 [568bis], 428.
2. *Confessions*, VIII, 64.

ait rejeté violemment toute la révélation chrétienne et qu'il ait apporté dans la critique de son Église cette ardeur et cette âpreté d'ironie, qu'il ait proclamé la religion de Genève « très simple et très sainte », la plus pure et la plus raisonnable de toutes [1], et qu'en même temps il ait été ce croyant émancipé, qui ne garde plus du christianisme qu'une admiration pieuse pour Jésus, — j'en douterais fort; et le Vicaire Savoyard parle trop souvent comme Rousseau, pour avoir parlé comme M. Gaime. Mais on peut admettre que M. Gaime s'était fait une théologie simplifiée, qui ne s'attardait pas aux dogmes de pure spéculation et mettait l'essentiel de la religion dans les devoirs de pratique. Il ne demandait pas tant à son élève de « faire maigre » et « d'aller à vêpres » que d'être homme de bien et de croire en Dieu fortement [2]. La maxime maîtresse de M. Gaime, celle, d'ailleurs, qui résume la profession du Vicaire, c'était, semble-t-il, que le christianisme et sa morale ne font qu'un, que, si, « sans la foi, nulle véritable vertu n'existe », il n'existe pas de foi véritable sans vertu, et que l'art de croire est d'abord un art de vivre [3].

Pour Jean-Jacques surtout, pour cet adolescent abandonné, qui s'était adapté vaille que vaille à la vie, apprendre à vivre était le premier besoin. L'abbé l'avait compris, et voulait y aider son jeune protégé, non pas seulement en prêtre, mais en maître et en ami. Il avait compris, que cette intelligence si ardente réclamait une nourriture saine, et il cherchait à lui donner le goût des bons livres [4]; il avait compris que ce qui rendait fragile la religion de Jean-Jacques était aussi ce qui gâterait sa vie : l'incertitude de la volonté, les enthousiasmes intermittents d'une imagination vite lasse, les exigences d'un tempérament

1. Cette dernière affirmation serait d'autant plus douteuse qu'elle manque dans tous les manuscrits, sauf le dernier : cf. *Profession de foi* [47], 438-439 et note 2.

2. *Profession de foi* [47], 23.

3. *Id.* [47], 443.

4. *Id.* [47], 19 : « Il lui faisait faire des extraits de livres choisis ».

sensuel, agité, « importun ». En homme de raison et de mesure, il essayait de lui communiquer son juste sentiment du réel et des possibilités qu'il comporte [1]. Tous ces conseils, dont Rousseau se souviendra plus tard, furent vains dans le moment présent. L'abbé Gaime avait eu plaisir à le voir entrer chez le comte de Gouvon. La maison était illustre : un secrétaire intelligent et adroit pouvait y trouver une fortune. Mais à cet avenir facile et discipliné, Jean-Jacques préféra la joie des grands chemins et l'amitié de M. Bâcle. Peut-être aussi songeait-il dès lors à la belle dame qu'il avait trop peu vue, et dont le souvenir restait le charme de ses rêves, puisque, après quelques jours de vie errante, il reprenait le chemin d'Annecy et frappait à la porte qu'il n'avait pas oubliée [2].

Il y avait alors onze mois environ que Jean-Jacques avait quitté Genève : et, dans ces onze mois, les onze jours du Spirito Santo, si peu attrayants qu'ils aient pu être, n'avaient laissé qu'une trace légère. Somme toute, le papisme ne l'avait point déçu ; et « son âme aimante », qui se donnait si vite à tous ceux dont il croyait la tendresse spontanée [3], avait trouvé parmi les prêtres de quoi se satisfaire. « Bien voulu » de M. de Pontverre, du confesseur de Mme Basile, de M. Gaime, de cet abbé de Gouvon, dont la bonté « l'attendrissait encore » en écrivant les *Confessions*, il ne s'était pas senti abandonné dans sa religion nouvelle. Sans doute, il n'était point un catholique solide, ni peut-être même très conscient. On avait dû, à l'hospice, lui mettre entre les mains l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet ; mais il n'avait pas retrouvé dans les prônes des curés italiens la sobre doctrine de son manuel [4] : et sa théologie devait lui paraître à lui-même un peu flottante. Il restait surtout un converti du cœur, ce qu'il ne

1. *Confessions*, VIII, 63.
2. Il semble bien que Rousseau arriva à Annecy en février 1729 : cf. Th. Dufour, *J. J. Rousseau et Mme de Warens* [547], 8.
3. *Confessions*, VIII, 64.
4. *Profession de foi* [47], 361-363 et note 2.

faut pas entendre au sens pascalien, mais au sens très humain, du mot : le converti des bonnes gens qui avaient cru en lui. Qu'importe! Dans la mesure où il était chrétien, on peut dire qu'il était catholique. La doctrine de M. Gaime n'avait pas, on l'a vu, une couleur proprement romaine : en mettant l'accent principal de ses discours sur les devoirs de l'homme, il continuait plutôt M. Lambercier et les pasteurs de Genève; et peut-être, sans s'en rendre compte, Jean-Jacques lui savait-il gré de retrouver dans ses leçons quelque chose des leçons d'autrefois. Pourtant, de la confiance sans réserve qu'il lui a donnée, c'est le catholicisme qui bénéficie, provisoirement du moins; et, en « s'affectionnant à M. Gaime », c'est d'un prêtre catholique qu'il s'est fait le « disciple ». Disciple de désir, plutôt que de volonté, auquel les souillures de la vie vagabonde laissent parfois l'apparence d'un « libertin »; mais disciple fidèle, qui n'oubliera pas la voix de « son digne maître », et qui emporte « dans son cœur un germe de religion, qui n'attendait, pour fructifier, que les soins d'une main plus chérie[1] ». C'est à cette « main chérie » que Jean-Jacques va confier ses seize ans.

1. *Confessions*, VIII, 64.

CHAPITRE III

LES ANNÉES CATHOLIQUES ET MME DE WARENS

I

La maison qui, pour la seconde fois, accueillait le jeune converti, et qui, durant bien des années, allait devenir le centre de sa vie, était une maison catholique. Prêtres, moines et gens d'Église y étaient reçus « fraternellement », et s'y sentaient à l'aise. C'était, pour eux, comme une annexe, moins austère, du couvent et de la sacristie : le directeur de la maîtrise y venait en familier, et y apportait sa gaîté de *Petit-chat* [1]; les cordeliers de Cluses y passaient quelquefois et prolongeaient leurs visites par des badinages épistolaires [2]; l'abbé Léonard, premier aumônier de Monseigneur [3], qui avait assisté à l'entrevue décisive d'Évian, s'y faisait appeler déjà « mon frère [4] »; le supérieur

1. *Confessions*, VIII, 85 et 89.

2. Cf. le post-scriptum du P. Montant, cordelier de Cluses, à la lettre de Jean-Jacques du 31 août 1733, X, 6, et la note de Th. Dufour [39], 163.

3. Boudet, *Vie de M. de Bernex* [277], II, 108.

4. Cf. la lettre de Mme de Warens à l'abbé Léonard, du 4 février 1754 [560bis], 7, où elle lui écrit : « Monsieur et très cher frère ». L'habitude datait de loin, puisque Rousseau, dans une lettre à Mme de Warens, de 1737, appelle déjà l'abbé Léonard son « oncle », X, 18. Cf. encore Metzger [567], 129-130, et 165, la lettre de Léonard à sa vieille amie, qui se termine ainsi :

Le 17 décembre 1745
Amitié de 18
1727

du séminaire. M. Gros, le spirituel lazariste, dont la laideur et l'âge émoussaient les madrigaux, oubliait qu'il avait été chargé naguère d'instruire cette nouvelle catholique [1], et, descendu désormais à des soins plus humbles, s'y laissait volontiers transformer en femme de chambre [2]. A de certains jours, chez elle, c'était une véritable « cohue » de chanoines, frères lais et autres clercs [3]. Plus tard même, à Chambéry, la maison de Mme de Warens gardera cette physionomie ecclésiastique : « les Révérends Pères Jésuites » s'y montreront assidus [4]; et dans les concerts intimes qu'y dirigera Jean-Jacques, c'est l'abbé Palais qui tiendra le clavecin, et le P. Caton qui chantera [5]. D'ailleurs, le catholicisme de cette convertie récente avait, en quelque sorte, patente et garantie officielles. Le roi de Sardaigne lui avait assuré une pension de 1500 livres, pour que sa conversion fût contagieuse [6]; l'évêque de Maurienne lui versait annuellement 200 livres aux mêmes intentions [7]; le saint évêque de Genève, M. de Bernex, dès qu'elle s'était installée à Annecy, l'avait prise sous sa protection, et l'appelait « sa fille ». Souvent il venait la voir, et ne se lassait pas de la trouver « édifiante ». Quand il mourra en 1734, il lui laissera encore une rente de 150 livres [8]. Il lui savait gré, j'imagine, de s'être faite

1. Boudet, *Vie de M. de Bernex* [277], II, 125.

2. *Confessions*, VIII, 82 : « Maman l'accueillait, le caressait, l'agaçait même, et se faisait quelquefois lacer par lui, emploi dont il se chargeait assez volontiers », etc. Ne serait-ce pas lui dont elle parle dans sa lettre au roi, du 14 janvier 1730 [641], 95? « M. le supérieur des M. M. de Saint-Lazare a été le pieux confesseur qui m'a assisté dans mes douleurs ».

3. *Confessions*, VIII, 77.

4. Cf., dans les lettres de Rousseau à Mme de Warens, écrites de Montpellier (1737), les « respectueuses salutations » dont il la charge souvent pour « les R. R. P. P. Jésuites », X, 23, 27, 33, 34.

5. *Confessions*, VIII, 131-132.

6. Mugnier [568 bis], 14-15.

7. Boudet, *Vie de M. de Bernex* [277], II, 127.

8. Rousseau, *Mémoire remis à M. Boudet le 19 avril 1742*, XII, 293; *Confessions*, VIII, 85; Testament de M. de Bernex [568 bis], 123 : « A Mme de Warens, dont la conversion à la foi catholique a été édifiante ».

catholique, mais plus encore peut-être de n'avoir pas abandonné « les âmes qu'elle avait laissées dans le pays de Vaud », et, par son « exemple » et ses « exhortations », d'avoir « valu dans la suite bien d'autres triomphes à la foi catholique [1] ». Mlle de Graffenried, Esther Giraud, Claude Anet, Wintzenried, tous ces convertis que nous voyons vivre ou fréquenter chez elle, lui devaient, sans doute, comme Jean-Jacques, quelque chose de leur conversion [2]. Il semblerait même que sa maison eût été comme le siège d'une œuvre de propagande. Aussi, quand le pape Clément XII, en 1732, fait remettre à M. de Bernex six cents écus « pour les nouveaux convertis » du diocèse de Genève, c'est elle qui vient en tête sur la liste des gratifications. L'évêque rappelle, à ce propos, qu'elle « a quitté sa famille, ses amples possessions, et tout ce qu'elle avait de plus cher au monde, pour embrasser notre sainte religion, à l'édification de tout le diocèse [3] ». Pensionnée du roi, protégée par les évêques, honorée « des grâces et des bienfaits de sa Sainteté », Mme la baronne de Warens faisait alors dans Annecy très-catholique figure.

Elle était, en effet, catholique, et sans hypocrisie. « Quel qu'eût été, dit Jean-Jacques, le motif de son changement de religion, elle fut sincère dans celle qu'elle avait embrassée ; elle a pu se repentir d'avoir commis la faute, mais non pas désirer d'en revenir. Elle n'est pas seulement morte bonne catholique, elle a vécu telle de bonne foi [4] » ; les autres témoignages confirment celui de Jean-Jacques. Je ne croirais pas que sa conversion ait été toute

1. Boudet, *Vie de M. de Bernex* [277], II, 126.

2. La chose paraît presque certaine pour Esther Giraud : cf. la lettre d'un chapelain du roi de Sardaigne à M. de Bernex, du 18 décembre 1726 [277], II, 126, où il lui annonce l'envoi de « la pension d'une année de la petite nouvelle convertie, que Mme de Warens tient au premier monastère de la Visitation ». Esther Giraud abjura le 11 janvier 1727 (Th. Dufour [39], 166, note 3).

3. *État des nouveaux convertis auxquels on a distribué la moitié de la charité faite par sa Sainteté au mois d'août 1732* [547], 36-37.

4. *Confessions*, VIII, 35.

religieuse; ce fut aussi, pour elle, un moyen d'échapper à une situation embarrassée; mais on aurait tort de n'y voir qu'un geste d'opportunité. Elle racontait plus tard à son ami, M. de Conzié, que, « durant les deux années qui avaient suivi son abjuration, elle ne s'était jamais mise au lit, sans y prendre, comme on dit, la peau de poule sur tout son corps », toujours anxieuse de son salut, se demandant, si elle avait bien fait de changer, et ne parvenant pas à trouver la paix du cœur[1]. Cette inquiétude ennoblit une conversion qui s'annonçait, par ailleurs, comme une affaire lucrative. Ce n'est pas, semble-t-il, qu'il faille l'expliquer par une crise douloureuse et l'incertitude d'une foi qui se cherche; la résolution prise la troublera plus que la résolution à prendre. Elle avouait elle-même, quelques années plus tôt, à son vieil ami, M. Magny, dans un moment de sincérité très perspicace : « Je fais les choses avec une indifférence qui me surprend quelquefois[2] ». Elle mit dans sa conversion cette « indifférence », ou, si l'on veut, ce sang-froid méthodique d'une femme qui s'émeut malaisément; et, quand elle s'enfuit à Évian en juillet 1726, l'éloquence apostolique de M. de Bernex n'était plus, je crois, nécessaire pour achever une évolution depuis longtemps décidée[3]. Elle eut d'autant moins de peine à se tourner vers le catholicisme qu'elle était plus détachée du protestantisme orthodoxe. M. Ritter a vu très juste[4], en signalant ici l'influence émancipatrice de Magny, l'apôtre du piétisme vaudois, qui avait été,

1. Conzié, *Notice sur Mme de Warens* [136], 81.

2. Lettre à Magny, s. d. (1722?) [155], 453 : cf. Glardon, *Le piétisme à Vevey* [574], 16-17.

3. Montet, *Mme de Warens et le pays de Vaud* [568], 65-70; cf. encore lettre de M. de Loys [le mari de Mme de Warens, qui avait perdu, depuis 1728, par la vente de sa terre, le titre de seigneur de Warens] à M. de Middes, du 22 septembre 1732 [568], 208-209 : « Elle n'excusa pas son changement par des motifs de conscience; au contraire, elle laissa paraître tant d'indifférence à cet égard, que j'en fus frappé. Elle me dit que le dérangement de ses affaires l'avait en partie portée à faire le coup », etc.

4. *Magny et le piétisme romand* [571], 259.

pendant quelque temps, le tuteur de la jeune Louise de la Tour, et qui était resté pour elle non seulement un ami vénérable, disons un conseiller, ou mieux, un directeur. Mais cette influence, M. de Warens n'a-t-il pas été le premier à la reconnaître, à rappeler que le père de sa femme avait été piétiste et que c'était le vieux Magny qui avait fait partager à sa pupille « son indifférence pour le culte en matière de religion [1] »? Magny faisait plus. Il faisait le procès de la Réforme, et lui reprochait d'étouffer le vrai christianisme. Il prenait à son compte les griefs du luthérien Jean Tennhard, dont il avait traduit en français l'un des livres, et qui disait ouvertement : « Luther aurait beaucoup mieux fait de garder pour soi la connaissance que Dieu lui avait donnée au commencement, que d'entreprendre d'ériger une nouvelle secte, puisqu'il y en a beaucoup moins de sauvés que s'ils fussent demeurés dans le papisme et qu'ils se fussent adonnés à mener une vie chrétienne.... Il n'en est résulté que des guerres et des désunions dans plusieurs pays; et, encore jusqu'à cette heure, ils ne font autre chose que s'injurier et s'accuser les uns les autres d'hérésie. Du reste, aucune de ces religions ne vaut mieux que l'autre d'un cheveu de tête; mais toutes ces sectes vivent dans la même impiété [2] ». On comprend, qu'avec un tel dédain pour les diverses communions protestantes, Magny n'ait pas été autrement scandalisé par une conversion catholique, et que, sans l'avoir ouvertement conseillée, il ait pu du moins la préparer [3]. A son retour d'Annecy, après avoir vu Mme de Warens

1. M. de Loys à M. de Middes, lettre du 22 septembre 1732 [568], 224.

2. *Suite des paroles de Dieu, continuation de l'histoire de ma vie* [571], 285-286.

3. Dans une lettre à Magny, du 18 août 1726 [155], 456 : « Je ne doute point, lui dit-elle, que je ne doive ma conversion aux bonnes prières que vous avez faites pour moi avec bien d'autres personnes chrétiennes »; et, le mois précédent, lettre du 16 juillet 1726 [155], 454 : « Si vous pouviez lire dans mon âme, et voir le bien que votre présence a fait à mon cœur, en y fortifiant l'amour du Seigneur et le sincère attachement à son service, je me flatte que vous seriez satis-

convertie, il n'hésitait pas à déclarer à M. de Warens lui-même « qu'il n'avait jamais trouvé l'âme de sa femme si bien tournée du côté de Dieu et en meilleures dispositions [1] ».

Ce que vaut le certificat de Magny, il nous est difficile aujourd'hui de le savoir. Mais ce que nous pouvons dire avec lui, c'est qu'elle avait l'âme naturellement « tournée du côté de Dieu ». Les lettres qui nous restent d'elle ont presque toujours la pensée religieuse comme pensée d'horizon. « A l'approche des saintes fêtes », Noël ou Pâques, on la sent désireuse d'entrer « dans l'esprit de l'Église », de déposer ses rancunes, ses soucis, ses craintes, pour s'élever à de plus hauts sentiments [2]. Les tristesses des dernières années la trouvent pleinement résignée en « fille de la Providence » : « La volonté de Dieu, dit-elle, doit être la règle de la nôtre, sans plainte et sans murmure. Se soumettre à notre sort, quel qu'il soit, voilà ce que je me propose de faire le reste de mes jours ». Et elle ne veut plus songer qu'à « la seule chose nécessaire, qui est de travailler au salut de son âme [3] ». C'est une piété de vieille femme malheureuse, dira-t-on. Mais rien ne nous permet de supposer que cette attitude d'abandon et de confiance résignée n'ait pas toujours été la sienne : elle paraît même très conforme à son tempérament de passivité et d'indifférence [4].

fait. Pour moi, je ne puis que me récrier que les voies de Dieu sont sages et qu'elles sont impénétrables à l'homme animal ». — Des « tendances catholiques », comme, par exemple, la dévotion à la Vierge, etc., se manifestaient, d'ailleurs, chez les piétistes vaudois : cf. Chavannes, *Dutoit-Mambrini* [542], 205-214.

1. M. de Loys à M. de Middes, lettre du 22 septembre 1732 [568], 224.

2. Cf. sa lettre au baron d'Angeville, du 20 janvier 1759 [547], 35; lettre de Rousseau à Mme de Warens, du 18 mars 1739, X, 30; lettre de l'abbé Léonard à la même, du 17 décembre 1745 [560bis], 162.

3. Lettres au baron d'Angeville, de 1756 et 1757 [567], 104 et 145; cf. au même, 113 et 116; à l'abbé Léonard, 4 février 1754, p. 9.

4. Sans parler des lettres à Magny, on trouverait dans d'autres lettres, qui ne datent pas de sa vieillesse, des formules qui semblent révéler une âme naturellement religieuse : Cf. à M. Hugonin, lettres du 1er janvier 1737, d'avril 1738, etc. [155], 458-459, 463, etc.

Devenue catholique, nous dit Rousseau[1], elle « ne se livra pas aux menues pratiques de dévotion qui semblaient convenir à une nouvelle convertie vivant sous la direction d'un prélat ». Je le veux bien; mais il faut ajouter qu'elle ne se contenta point du culte intérieur, et que sa piété adopta sans répugnance les extériorisations catholiques. N'est-ce pas Rousseau lui-même qui le constate ailleurs? Elle se soumettait bien volontiers aux petites exigences de la discipline romaine. « Dans les choses indifférentes, elle aimait à obéir; et, s'il ne lui eût pas été permis, prescrit même, de faire gras, elle aurait fait maigre entre Dieu et elle, sans que la prudence eût besoin d'y entrer pour rien[2] ». Est-ce pour se gagner les faveurs de Victor-Amédée qu'elle paraissait si heureuse d'avoir fait son abjuration « devant les reliques de saint François de Sales, le jour de la Nativité de la Sainte Vierge[3] »? C'est possible; mais il serait également fort possible qu'elle eût trouvé là de véritables joies pieuses. Quand elle fondera une « compagnie pour l'exploitation des mines de houille d'Harache », ne la placera-t-elle pas « sous les auspices de la Très-Sainte Vierge »? Le 5 novembre 1750, par-devant Me Buisson, notaire, elle versait entre les mains de son ami, l'abbé Léonard, devenu curé de Gruffy, la somme de trois cents livres, pour fonder à perpétuité une messe mensuelle, qui devait être célébrée « dans la chapelle de Notre-Dame du Rosaire de l'église de Gruffy, dite sous le vocable de Notre-Dame-des-Hermites, et ce, en action des grâces qu'il avait plu à Dieu verser, par l'intercession de la Très-Sainte Vierge, sur l'entreprise de la dite compagnie[4] ». Dans le petit oratoire des Charmettes, où, plus d'une fois peut-être, Jean-Jacques assista près d'elle à la messe[5], c'est encore

1. *Confessions*, VIII, 35.
2. *Id.*, VIII, 164.
3. Lettre à Victor-Amédée, du 13 septembre 1726 [568bis], 14.
4. Registre des fondations de la cure de Gruffy; acte notarié du 5 novembre 1750 [560bis], 130-135; cf. encore sa lettre à l'abbé Léonard, du 4 février 1754 [567], 8-9.
5. Il n'est pas sûr pourtant que l'oratoire fût installé dans la maison

Notre-Dame-des-Hermites qui préside en souveraine et en protectrice[1]. « Maman » ne fut donc pas seulement une femme religieuse, mais une femme pieuse, et catholiquement pieuse. M. de Conzié et le curé de Lémene, qui l'assista, sont d'accord pour affirmer qu'elle mourut en « bonne chrétienne », ce qui, pour eux, signifiait « en bonne catholique[2] »: et, quand les huissiers, qui vinrent saisir le peu qu'elle laissait, affirmèrent n'avoir trouvé chez elle que les preuves de sa misère et « les témoignages de sa piété[3] », ne laissaient-ils pas entendre que cette piété ne méprisait pas les images et les consolations qu'une âme ingénument croyante peut y chercher?

Mais cette exacte piété s'accommodait fort bien, chez Mme de Warens, d'une pleine liberté de mœurs et de pensée : elle aussi, elle s'était fait « son petit religion à part soi[4] ». Ce « petit religion », d'une originalité un peu déconcertante, mérite qu'on s'y arrête; car, de l'aveu de Jean-Jacques, sur quelques-uns des plus importants problèmes, c'est « sa très chère Maman[5] » qui fut pour lui le théologien libérateur.

« Quand il n'y aurait point eu de morale chrétienne,

même des Charmettes à l'époque où Jean-Jacques y habitait. Dans les *Confessions*, VIII, 174, il parle d'une « chapelle attenante à la maison ». Ce passage des *Confessions* a, du reste, cet intérêt de nous apporter un autre témoignage de la piété de Mme de Warens : elle faisait venir à la Saint-Louis, jour de sa fête, un carme de Chambéry pour lui dire la messe.

1. Avec cette invocation qui domine l'autel : « Sub tuum præsidium confugimus, sancta Dei genitrix » : cf. Metzger [560bis], 137-138.

2. Acte de décès de Mme de Warens, du 30 juillet 1762 [568bis], 374; Conzié, *Notice sur Mme de Warens* [136], 85.

3. Conzié à Rousseau, lettre du 4 octobre 1762 [27], II, 445.

4. C'est, comme on sait, la réponse de l'Anglais Fielding au grand maître de la maison de Madame, duchesse d'Orléans; et Madame prenait le mot à son compte : cf. sa lettre du 13 septembre 1690 à Sophie, duchesse de Hanovre, ap. Arvède Barine, *Madame, mère du Régent*, Paris, Hachette, 1909, in-16, p. 248.

5. C'est l'appellation qu'emploie le plus souvent Rousseau, à partir de 1739, en écrivant à Mme de Warens : cf. *Correspondance*, X, 29, 30, 32, 33, etc.

écrit-il avec le plus grand sérieux, je crois qu'elle l'aurait suivie, tant elle s'adaptait bien à son caractère ». Jean-Jacques a-t-il senti l'ironie de cette affirmation, qui précède de quelques lignes à peine l'indiscret renseignement que voici : « Elle eût couché tous les jours avec vingt hommes en repos de conscience, et même sans avoir plus de scrupule que de désir[1] »? Il a beau ajouter que c'était chez elle un sophisme plutôt qu'une faiblesse, nous pouvons peut-être nous souvenir, pour expliquer cette impudeur tranquille, que Mme de Warens disait d'elle-même : « je fais les choses avec une indifférence qui me surprend quelquefois[2] »; mais il serait impertinent de transformer en une chrétienne d'instinct cette Madeleine inconsciente, qui, non seulement ne s'est jamais repentie, mais n'aurait jamais su de quoi se repentir. Du moins, ne nous étonnerons-nous pas de la voir se mettre aussi délibérément à l'aise avec le dogme qu'avec la morale. Ici encore on peut supposer avec une grande vraisemblance que les exhortations piétistes d'autrefois sont restées pour elle des conseillères d'affranchissement. Il n'est pas improbable, du reste, que Mme de Warens, dans sa jeunesse, se soit trouvée en contact avec d'autres piétistes que Magny. Son père était piétiste, nous l'avons vu; la tante de son mari, Mme de la Tour, l'était également, et recevait chez elle M. de Marsay, un des prophètes de la nouvelle doctrine[3]. En ce début du XVIIIe siècle, toute la Suisse est travaillée, tant du côté français que du côté allemand, par des influences piétistes; et c'est au lendemain du départ de Mme de Warens pour Annecy, que Béat de Muralt et Marie Huber vont commencer leur apostolat[4]. M. Ritter a justement rappelé l'action de Spener sur les communautés protestantes de Zurich et de Berne[5]; il ne faudrait pour-

1. *Confessions*, VIII, 164.
2. Lettre à Magny [155], 453.
3. Cf. Chavannes, *Dutoit-Mambrini* [542], 91.
4. L'*Instinct divin* [218] paraît en 1727, et le *Système des Anciens et des Modernes sur l'état des âmes séparées des corps* [227] en 1731.
5. *Magny et le piétisme romand* [571], 239-240.

tant pas oublier que le piétisme vaudois n'a pas seulement des origines germaniques. Les correspondants de Mme Guyon dans les pays romands avaient été conquis par le *Moyen court*, et avaient gagné, eux aussi, bien des consciences « à la sainte liberté des enfants de Dieu ». Quelques-uns des piétistes vaudois ou bernois les plus notoires, M. de Watteville, M. Monod, Mlle de Venoge, avaient été les dirigés de Mme Guyon[1]; et le plus éminent de tous, Dutoit-Mambrini, sera, un peu plus tard, son éditeur et son disciple très dévot[2]. Mais, quand bien même Mme de Warens n'aurait connu le piétisme contemporain que par les maximes de son ancien tuteur, Magny suffisait pour lui inculquer quelques principes très simples, dont l'efficacité se prolongeait dans l'âme durant toute une vie. Ces principes se ramenaient à la suprématie souveraine de la conscience en matière de foi. « Le but principal de l'Écriture sainte, disait Magny dans la *préface* de sa traduction du livre de Tennhard, est de nous porter à craindre Dieu et à garder ses commandements, car c'est là le tout de l'homme. Mais, quant au détail de vérités divines et de moyens pour parvenir au salut éternel, nul ne peut ignorer que chacun explique l'Écriture comme il l'entend; et la plupart tâchent de lui donner un sens qui s'accommode à ses préjugés.... C'est pourquoi nous avons besoin d'un autre interprète, d'un juge infaillible, qui est au-dessus de l'Écriture, et qui a dicté lui-même l'Écriture, savoir de l'Esprit de Dieu, qui, par sa lumière et par ses enseignements intérieurs, peut seul nous donner l'intelligence claire et certaine du véritable sens de l'Écriture et de l'institution de Christ, et nous conduire en toute vérité[3] ».

On a vu quelles conclusions, hostiles à l'œuvre de la

1. Cf., par exemple, dans ses *Lettres chrétiennes et spirituelles* [200], IV, 260, 355, 578, les lettres 89, 106, 151, qui leur sont adressées (note de la p. 630 du t. V).

2. Cf. Chavannes, *Dutoit-Mambrini* [542], 79-96; et mon livre sur *Fénelon et Mme Guyon*, Paris, Hachette, 1907, in-16, p. V-VII.

3. *Préface* [571], 284-285.

Réforme, Tennhard et Magny avaient dégagées de ces principes, et comment le piétisme anti-protestant de Mme de Warens avait, sans doute, facilité sa conversion catholique. Mais, une fois convertie, ces principes n'étaient pas de ceux qu'elle pût oublier; et ils conservaient, à l'intérieur de son catholicisme, leur puissance d'émancipation. C'est en vain qu'elle déclarait « adopter de toutes les puissances de son âme les décisions de la sainte Mère Église »; son sentiment intérieur, plus fort que sa bonne volonté, se rebellait partout où le dogme lui paraissait trop dur, et s'arrêtait aux solutions plus douces, que son cœur approuvait : c'est ainsi qu'elle anéantissait l'enfer devant la clémence divine, et conservait jalousement le purgatoire, dont elle avait besoin pour les méchants[1]. Elle ne se sentait pas plus gênée dans ses sympathies intellectuelles. En quittant le protestantisme, elle n'avait pas cherché à se défaire de ce que Jean-Jacques appelait « son goût protestant » : elle restait, au contraire, une admiratrice de Saint-Évremond, et, si l'on peut ainsi parler, une dévote de Bayle[2]; et c'est en pleine conversion, à la veille de se jeter aux pieds de Victor-Amédée et de M. de Bernex, qu'elle se faisait envoyer le *Dictionnaire* par son trop naïf mari[3]. Tout ce libertinage d'esprit disparaissait, en quelque sorte, derrière une volonté catholique très ferme, et, qui plus est, très sincère. Quand le Vicaire Savoyard, après avoir fait le procès de la révélation et du dogme chrétiens, après avoir, lui aussi, supprimé les peines éternelles, affirme sa volonté de rester prêtre, retourne dire sa messe « avec plus de vénération », et « tâche d'anéantir devant la suprême intelligence sa

1. *Confessions*, VIII, 163-164.
2. *Id.*, VIII, 78.
3. M. de Loys à M. de Middes, lettre du 22 septembre 1732 : « Ma déserteuse souhaita que je lui envoyasse le *Dictionnaire* de Bayle, dont la lecture l'amuserait, disant qu'elle s'ennuyait beaucoup ». *Effets emportés par Mme de Warens de la maison de M. son mari* : « Le *Dictionnaire* de Bayle, qui avait coûté à M. de Warens 225 florins » [568], 231, 233, 167.

raison », qui demeure pourtant si indépendante, et presque si révoltée [1], il est bien le fils spirituel de Mme de Warens.

Je ne croirais pas cependant que Jean-Jacques eût participé dès l'abord à cet état d'esprit. Sans doute, ne l'a-t-il connu et pénétré que peu à peu, dans des conversations d'une intimité confiante, lorsqu'en tout abandon, « le cœur ouvert devant elle comme devant Dieu [2] », il se laissait tranquilliser et réconforter par elle. Les impressions du début étaient alors trop fortes pour pouvoir être combattues : tout au plus, les nouvelles se juxtaposaient aux premières, sans les détruire. En dépit des libertés de son catholicisme, « Maman » restait pour Jean-Jacques ce qu'elle avait été pour lui au premier jour : une missionnaire catholique.

II

Dans cette accueillante maison, qui était un peu une maison d'Église, ses dernières répugnances, s'il en avait encore, tombèrent. Non seulement il ne paraît pas avoir souffert de tous ces contacts ecclésiastiques, mais on verra qu'il les a plutôt recherchés; et l'on doit croire que les mauvais souvenirs du Spirito Santo étaient déjà plus qu'assoupis, pour qu'à peine arrivé, il ait accepté de faire l'expérience du séminaire. Les *Confessions*, pour atténuer sa responsabilité, le représentent, dans toute cette affaire, comme purement passif aux mains de sa protectrice et de M. d'Aubonne; on décide souverainement pour lui, et il ne lui reste qu'à obéir : « il ne fut plus question, pour la seconde fois, que de remplir ma vocation [3] ». Mais, chez ce jeune homme, fier jusqu'à la grossièreté, indépendant jusqu'à l'extravagance, s'il était resté quelques remords

1. *Profession de foi* [47], 419.
2. *Confessions*, VIII, 136.
3. *Id.*, VIII, 82.

de son abjuration, aurait-il consenti de sang-froid à renouveler, en l'aggravant, ce qu'il avait cru être, nous dit-il[1], « une action de bandit » et « un mensonge au Saint-Esprit »? On peut donc affirmer sans imprudence qu'il se laissa faire de bonne grâce, et que ses désirs concordèrent avec les projets de Mme de Warens, ou même les firent naître. Devenir un prêtre instruit et vertueux comme M. Gaime, peut-être un saint prélat comme M. de Bernex, à tout le moins, un aimable ecclésiastique comme ceux qui fréquentaient chez « Maman », avait de quoi séduire un jeune homme éveillé, sensible, amoureux de belles paroles, de musique, de morale, et qui, dans son enfance, avait rêvé d'être pasteur. Mais, par ailleurs, le séminaire devait être dur à « cet esprit impatient de toute espèce de joug[2] », à ce cœur avide de tendresse, qui s'en trouvait brusquement sevré, après avoir goûté les premières et trop brèves douceurs de la vie à deux.

Pourtant ce ne fut pas lui qui se retira : son intelligence trop peu scolaire, inapte à tout travail réglé, et desservie par une mémoire capricieuse, découragea le supérieur et l'évêque, qui le rendirent à Mme de Warens, après quelques mois d'essai, de Pâques à août 1729. Cette courte expérience de la vie ecclésiastique ne semble pas avoir troublé la sécurité de sa foi. Il eut au séminaire des dégoûts et des déceptions, mais point de révolte intérieure. S'il trouva d'abord dans cette « triste maison » un maître odieux, — plus laid, du reste, que méchant —, ce fut aussi la bonté du supérieur, M. Gros, qui lui permit d'échapper aux « griffes » du « monstre »; et cette très courte épreuve ne fit que lui rendre plus douce l'amitié de M. Gâtier[3]. Ce blond séminariste, aux grands yeux bleus, mélancoliques et passionnés, voulut bien s'intéresser à lui, et surveiller, avec plus de bonne volonté que de succès, les études du latiniste apprenti. L'historien des *Confessions* a transformé

1. *Confessions*, VIII, 43.
2. *Id.*, VIII, 84.
3. *Id.*, VIII, 82-84.

M. Gâtier, peut-être trop artistement, en abbé de roman, et lui a prêté des aventures galantes et des infortunes judiciaires, qui paraissent bien apocryphes[1]. Il s'était déjà souvenu de lui dans l'*Émile* : le Vicaire Savoyard, ce prêtre humain et compatissant, « à la figure intéressante », et au cœur trop tendre, qui n'a pas su résister à l'appel de la nature, c'est M. Gâtier[2]. Peu importe ici l'exactitude des affirmations : elles témoignent, du moins, à leur façon, de la reconnaissance de Rousseau. Ce jeune clerc de vingt-six ans fut pour lui moins un maître qu'un ami. Il ne semble pas avoir eu cette autorité morale que son âge et sa forte culture donnaient à l'abbé Gaime; mais, sans avoir exercé sur Jean-Jacques une action aussi décisive, il lui a pourtant permis de retrouver dans une âme catholique cette « sensibilité affectueuse et aimante[3] » qui avait été, pour le petit Genevois fugitif, la meilleure des apologétiques, et qui la restait encore.

Ainsi ces cinq mois de vie ecclésiastique, où les scrupules et les remords du catéchumène, s'il en avait eus, auraient pu se raviver en s'exaspérant, laissèrent intacte cette foi nouvelle, qui semblait devoir ne plus connaître d'inquiétude. Quelques jours après avoir quitté le séminaire, tandis que les flammes dévoraient le four des cordeliers attenant à la maison de Mme de Warens, Jean-Jacques se mettait à genoux aux côtés de M. de Bernex, priait le ciel de détourner l'incendie qui menaçait la maison, voyait le vent changer brusquement de direction, et se persuadait sans peine que son saint évêque venait de faire un miracle[4]. Bien loin de garder rancune à l'Église qui l'avait congédié, il cherche au contraire à se créer une

1. Sur la carrière de l'abbé Gâtier, qui semble ne laisser place à aucun scandale ni à aucune disgrâce, cf. les documents que j'ai rassemblés dans mon *Introduction* à la *Profession de foi* [47], p. XXXI-XXXIII.

2. *Profession de foi* [47], 9-11, 45 et notes.

3. *Confessions*, VIII, 83.

4. *Mémoire remis le 19 avril 1742 à M. Boudet*, XII, 293-294; Boudet, *Vie de M. de Bernex* [277], II, 163; *Confessions*, VIII, 84-85.

situation dans les dépendances et les alentours de l'Église. A l'automne de 1729, il entrait dans la maîtrise de la cathédrale. Il vécut là, nous dit-il, six mois de « bonheur et d'innocence »; et la cathédrale ne fut pas seulement le lieu de son « bonheur », elle en fut un des éléments : « les chasubles des prêtres, les mitres des chantres, le bel et noble habit des chanoines », la musique émouvante de certaines hymnes, tel motet chanté par lui et par l'aimable Merceret, tandis que, sous la tribune, Mme de Warens les écoutait tous deux avec tant de plaisir, — toutes ces visions d'église lui laissaient encore, à près de quarante ans d'intervalle, un souvenir « ravi et attristé [1] ». Chez cet heureux chanteur de proses et de motets, qui semblait oublier qu'il avait été calviniste, une sensibilité catholique s'éveillait.

Elle n'eut pas le temps de s'épanouir : la vie vagabonde le reprit bientôt; et, quand il revint à Chambéry en 1732, après les tragi-comédies aventureuses de Lausanne, de Neuchâtel, de Soleure et de Paris, ses ambitions, sans être encore bien précises, étaient déjà plus laïques. Néanmoins, tant qu'il vivra près de Mme de Warens, il se laissera très volontiers choyer et cajoler dans ce milieu ecclésiastique, qui était celui de sa « Maman ». Au mois d'août 1733, il fera un petit séjour à Cluses chez les « Révérends Pères Cordeliers ». Un ami de sa protectrice, le P. Montant, y est le gardien du couvent, et lui a fait, pour le retenir, une violence amicale : il entend rétablir cette santé délicate par une cure de lait, et déclare qu'il ne relâchera son prisonnier que « bien et dûment lactifié ». « Sa Révérence », qui est, d'ailleurs, bachelier de Sorbonne et homme d'esprit, prodigue à son hôte les « caresses » les plus « obligeantes »; et celui-ci « a bien de la peine à se détacher d'une personne qui lui témoigne tant de bontés [2] ». Depuis le départ de Turin jusqu'au dernier jour

1. *Confessions*, VIII, 86.
2. Rousseau à Mme de Warens, lettre du 31 août 1733, avec le

des Charmettes, les prêtres apparaissent dans sa vie avec la même intimité affectueuse que dans celle de Mme de Warens[1] : c'est l'abbé Léonard, M. Gros, l'abbé Gâtier, le P. Montant, l'abbé Giloz, l'abbé Arnaud, l'abbé Blanchard, l'abbé Borlin, M. Reydelet, M. Rolichon, l'abbé Palais, le P. Caton, le P. de la Coste, le P. Hemet, le P. Coppier, bien d'autres, « bons hommes de moines », jacobins, antonins, lazaristes, jésuites ou cordeliers, que nous apercevons derrière lui sans pouvoir les nommer, et qui, attirés par « ce joli garçon, le prennent en amitié et lui font mille caresses[2] ». Ils ne sont pas seulement, comme plus tard à Montmorency, des compagnons de promenade, mais des amis, des chaperons, des professeurs, des confesseurs, des directeurs. Ces aimables ecclésiastiques, que « Maman » traite en « frères », se sentent pour « Petit » une indulgence familiale. « Permettez que je fasse mille amitiés à tous mes oncles », écrira Jean-Jacques à Mme de Warens[3]. Ces « oncles » d'adoption, ce sont tous les prêtres habitués de la chère maison. Les uns, comme l'abbé Léonard, sont presque des camarades; les autres, comme le P. Caton ou l'abbé Palais, musiciens de talent, causeurs spirituels et de bonne compagnie, étaient plutôt des initiateurs mondains. Les jésuites, gens plus graves, prenaient part, eux

post-scriptum du P. Montant, X, 5-6 : cf. la note de Th. Dufour [39], 163, et l'original autographe, qui se trouve à Neuchâtel [12 B].

1. Dans la *Première rédaction des « Confessions »* [41], 173, à propos de l'abbé Gâtier, il avait écrit que Gâtier et Gaime étaient « les deux seuls prêtres qu'il eût vraiment trouvés dignes d'attachement et d'estime ». Cette phrase a disparu dans le texte définitif, — trop de souvenirs, sans doute, ayant fait comprendre à Rousseau qu'elle était inexacte.

2. *Confessions*, VIII, 90; cf. *Id.*, 80-85, 89, 120, 131-132, 148-149, 155, 173; *Correspondance*, X, 5-6, 9, 17, 18, 21, 23, 27, 33, 34, 56, 75. Il convient pourtant d'ajouter que l'un de ces ecclésiastiques raviva chez Jean-Jacques les plus désagréables souvenirs du Spirito Santo, et lui parut bien n'être qu'un « chevalier de la manchette », *Confessions*, VIII, 118.

3. Lettre du 5 octobre 1743, X, 42; cf. encore à la même, lettre de février 1747, X, 56, où « il fait mille remerciements au très cher oncle », et *Correspondance* X, 18.

aussi, à ces aimables réceptions, et acceptaient sans façon de boire avec Jean-Jacques les bonnes tasses de chocolat que leur présentait la maîtresse de céans[1]; mais c'était des hommes d'âge, pieux et instruits, devant lesquels « Petit » se sentait un modeste écolier. Quand il charge Mme de Warens d'un message pour « les Révérends Pères Jésuites », c'est toujours un message très déférent, de « respectueuses salutations » ou de « très humbles respects[2] ». Il avait, du reste, choisi parmi eux son confesseur, le P. Hemet, « bon et sage vieillard, dont la mémoire lui fut toujours en vénération ». Il voyait aussi le compagnon du P. Hemet, le P. Coppier. Tous deux n'étaient plus jeunes[3]: et pourtant ils rendaient ses visites à leur jeune ami. Le P. Coppier montera même bien des fois « le long et rude chemin » qui conduit aux Charmettes[4]. Ces excellents religieux mettaient leur bibliothèque et leur expérience au service de ce disciple affectionné. La maison des Jésuites devenait pour lui une maison « familière », où il trouvait non seulement des livres, mais du réconfort aux heures de découragement, et les conseils d'une sagesse modérée dans ses crises d'exaltation. Rousseau n'oubliera pas tout « le bien » que les jésuites lui ont fait[5]. Il continuera à leur écrire quand il aura quitté les Charmettes[6]. Plus tard même, au gros de la lutte contre les jésuites, s'il désapprouvera les doctrines de la Compagnie[7], s'il en

1. Rousseau à Mme de Warens, lettre du 23 octobre 1737, X, 23.
2. Id., et lettre du 1er mai 1740, X, 33.
3. Le P. Hemet était né le 4 août 1666, et le P. Coppier le 12 mai 1679 : cf. A. Hamy, *Chronologie biographique de la Compagnie de Jésus* : I, *Province de Lyon*, Paris, Champion, 1900, in-8, p. 52-53 et 108-109.
4. Rousseau parle aussi des visites du P. Hemet aux Charmettes. Mais, s'il n'y a pas eu d'autre installation aux Charmettes que dans la maison Noeray, qui fut louée en juillet 1738, le P. Hemet n'a pu y venir, étant mort le 22 mai 1738 : cf. la solution que je suggère dans mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 40-41.
5. *Confessions*, VIII, 173.
6. Rousseau à Mme de Warens, lettre du 24 octobre 1740, X, 34
7. Cf. *Confessions*, IX, 17.

redoutera les manœuvres, durant quelques semaines de démence [1], il se fera pourtant « une loi de ne jamais parler d'eux dans ses écrits, ni en bien ni en mal », et se refusera énergiquement à accabler des « opprimés [2] ». Dans l'adversaire du parti janséniste, que nous verrons bientôt paraître [3], il n'y aura pas que le philosophe de la bonté de la nature : il restera quelque chose de l'ancien élève des jésuites.

Mais, parmi tous les prêtres qui l'ont entouré et protégé durant ces années savoyardes, il n'en est pas qui ait fait sur lui une impression aussi forte, aussi édifiante et aussi proprement religieuse que M. de Rossillion de Bernex. Celui qui s'appelait « l'évêque de Genève » s'était intéressé à ce petit Genevois timide, dont il aurait été si heureux de faire un clerc [4]. Sorti du séminaire, il ne l'abandonna pas. Jean-Jacques savait qu'il pouvait compter sur lui, puisque, dans sa grande détresse de 1731, alors que « Maman » n'était plus à Annecy pour appuyer sa requête, il s'adressa directement à lui, le priant d'intervenir à Soleure auprès de l'ambassadeur de France; et M. de Bernex écrivit à M. de Bonac pour lui recommander son diocésain. D'aucuns trouveront aujourd'hui que son amitié pour Mme de Warens manqua peut-être de perspicacité, et que ce nouveau François de Sales aurait pu choisir une Chantal plus sévère. Mais, dans cette amitié, Jean-Jacques a senti surtout le zèle apostolique et la bonté : il reconnaissait en « ce grand évêque » la vertu d'un saint, d'un saint qui fait des miracles, et l'installait en paradis entre Fénelon et Catinat [5].

Sans doute, toutes ces amitiés ecclésiastiques n'auraient

1. Quand l'*Émile* s'imprimait : cf. mon *Introduction* à la *Profession de foi* [47], p. XLVIII-XLXI.

2. Lettre à Moultou, du 12 décembre 1761, X, 287; *Lettre à M. de Beaumont*, III, 62.

3. Cf. *Nouvelle Héloïse* (VI, VII), V, 35, note.

4. *Première rédaction des « Confessions »* [41], 170.

5. Cf. *Mémoire au gouverneur de Savoie* (1739), XII, 290; lettre de Rousseau à M. de Bonac, du 3 décembre 1736 [84], V, 238-239; *Mémoire remis le 19 avril 1742 à M. Boudet*, XII, 293; *Confessions*, IX, 55.

point suffi à faire un catholique. Mais elles tissaient, en quelque sorte, un réseau d'affection et de reconnaissance autour de cette âme sensible, dont les besoins les plus impérieux n'étaient pas encore des besoins intellectuels; elles l'enveloppaient d'une atmosphère catholique, où il se sentait à l'aise. Ce catholicisme d'accoutumance pouvait, il est vrai, couvrir des convictions molles et une discipline détendue. Chez ce jeune homme de vingt et un ans, qui avait accepté sa « Maman » pour maîtresse, — même provisoire ou intermittente [1] — et qui, entre temps, soulageait ou « trompait la nature » par de « dangereux suppléments » de plaisirs [2], il ne pouvait y avoir place pour une religion très scrupuleuse. C'est alors que l'exemple et les principes de Mme de Warens, mieux connus, devinrent contagieux, et que sa « maternité » amoureuse se prolongea sur son « Petit » en maternité spirituelle. Cette foi facile, qui avait gardé quelques-unes des libertés piétistes, devait paraître commode à un converti, et l'affranchir peu à peu des préjugés confessionnels. Le candide aventurier qui s'attache à l'archimandrite grec, et qui, devant le Sénat de Berne, s'enflammait à plaider la cause chrétienne « sans distinction de sectes », ne paraît pas un catholique très farouche [3]. C'est le même qui écrivait quatre ans plus tard à son père : « Rien n'est plus éloigné de votre goût que la prude bigoterie : vous méprisez souverainement, et avec grande raison, ce tas de fanatiques et de pédants chez qui un faux zèle de religion étouffe tous sentiments d'honneur et de piété, et qui placent honnêtement avec les cartouchiens tous ceux qui ont le malheur de n'être pas de leur sentiment dans la manière de servir Dieu [4] ».

1. Si c'est bien Mme de Warens, comme l'affirme Jean-Jacques — et il me paraît fort difficile de récuser ici son témoignage —, qui jugea « qu'il était temps de le traiter en homme », je croirais peu vraisemblable qu'elle ait beaucoup prolongé ou renouvelé la « leçon » : cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 40.

2. *Confessions*, VIII, 76, 137-142.

3. *Id.*, VIII, 110.

4. Lettre de [1735], X, 6 : cf. Th. Dufour [39], 181, note.

Cependant, pour Jean-Jacques comme pour Mme de Warens, ce catholicisme très libre et peu gênant était un catholicisme sans tartufferie ; c'était même un catholicisme délibéré, qui ne craignait point de s'affirmer, le cas échéant. Plus d'une fois, sans doute, devant les catholiques d'Annecy, il avait dû s'exprimer sur les bigots avec cette vivacité dont témoigne la lettre à son père. Certains s'en étaient inquiétés, et, par exemple, la demoiselle Esther Giraud, cette Genevoise, comme lui convertie, qu'il a voulu, dans les *Confessions*, transformer en une duègne peu plaisante et déjà mûre, ridiculement amoureuse de lui [1], mais qui, dans le vrai, paraît avoir été une amie très bienveillante, presque une protectrice, à tout le moins une femme de goût, dont on respecte les avis, et dont on cherche l'approbation [2]. Quand elle le sentit dans l'isolement moral de Lausanne et de Neuchâtel, elle eut peur pour cette foi catholique qu'elle jugeait précaire, et lui envoya un petit sermon, qui était inutile. « Soyez persuadée, Mademoiselle, lui répondit-il [3], que ma religion est profondément gravée dans mon âme et que rien n'est capable de l'en effacer. Je ne veux pas ici me donner beaucoup de gloire de la constance avec laquelle j'ai refusé de retourner chez moi. Je n'aime pas prôner des dehors de piété, qui souvent trompent les yeux et ont de tout autres motifs que ceux que montrent les apparences. Enfin, mademoiselle, ce n'est pas par divertissement que j'ai changé de nom et de patrie et que je risque à chaque instant d'être regardé comme un fourbe et peut-être un espion ». La sincérité de cette déclaration est indéniable.

1. *Confessions*, VIII, 94, 100-101.

2. « Je ne doute pas que vous n'ayez conservé pour moi cette même bonté que vous m'avez témoignée jusqu'à présent » (lettre de Rousseau à Mlle Giraud [39], 166-167). Cf. encore l'*État des nouveaux convertis.... d'août 1732* [547], 37 : « Mademoiselle Giraud, fille sage et dont la probité est reconnue d'un chacun ».

3. X, 4. Cette lettre [de l'été de 1731] est donnée dans les éditions du XIXe siècle comme adressée à Mlle de Graffenried. Elle est écrite, en réalité, à Mlle Giraud : cf. Th. Dufour [39], 165.

Nul motif intéressé ne vient y mettre une suspicion ; on y sent même cette fierté dont Jean-Jacques se parera tant de fois, et qui le fait se rattacher plus âprement à ses croyances, quand il se trouve dans un milieu, je ne dis pas hostile, mais où on essaie de le conquérir. Les invitations plus ou moins déguisées de son père [1] et de ses compatriotes à reprendre la foi nationale l'ont plutôt affermi dans son catholicisme de fraîche date : en plein pays protestant, il ne rougit pas de pratiquer ; et, tous les dimanches, il fait deux lieues pour entendre la messe [2]. Tant que la maison de Mme de Warens restera le centre de sa vie, il gardera ce catholicisme déclaré. Mme de Larnage le prendra même pour un « dévot », en le voyant assister à la messe avec cette « contenance modeste et recueillie », qu'il avait toujours à l'église [3]. J'étais alors, dira-t-il beaucoup plus tard, « sincèrement attaché à ma nouvelle religion ». Cet aveu, qui devait peut-être lui coûter, il l'a répété deux fois dans les *Confessions* [4]. Si, d'ailleurs, il avait voulu dissimuler les sentiments de sa jeunesse, les archives du notaire Rivoire en conserveraient le certificat authentique. Le 27 juin 1737, étant à Chambéry, dans la maison de Mme de Warens, une bouteille d'encre de sympathie éclata au visage de ce physicien maladroit : il se crut mort, et dicta son testament. Le testament disait :

Le sieur Jean-Jacques, fils d'Isaac Rousseau..., considérant la certitude de la mort et l'incertitude de son heure, et qu'il est prêt d'aller rendre compte à Dieu de ses actions, a fait son testament comme ci-après. Premièrement s'est muni du signe de la Sainte-Croix sur son corps, en disant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, recommande son âme à Dieu son créateur, le priant par les mérites de Notre-Seigneur Jésus-

1. Cf. l'entrevue de Nyon dans l'été de 1730, et la lettre que lui écrivit son père peu de temps après, *Confessions*, VIII, 102 et 104.
2. *Confessions*, VIII, 108.
3. *Id.*, VIII, 178.
4. *Rêveries*, IX, 339 : cf. *Confessions*, VIII, 85 et 108.

Christ, et l'intercession de la Très-Sainte Vierge et des Saints Jean et Jacques ses patrons, de lui faire miséricorde et de recevoir son âme dans son saint paradis, et proteste de vouloir vivre et mourir dans la sainte foi de la sainte Église catholique, apostolique et romaine, laisse ses obsèques et frais funéraires à la discrétion de son héritière ci-après nommée, la chargeant de faire prier Dieu pour le repos de son âme.... Donne et lègue le dit testateur aux Révérends Pères Capucins, aux Révérends Pères Augustins et aux Dames de Sainte-Claire dans ville, à chacun des dits couvents la somme de seize livres pour célébrer et faire célébrer des messes pour le repos de son âme [1].

Ainsi, plus de neuf ans après la fuite de Genève, il est paisiblement installé dans sa foi nouvelle ; il en partage toutes les espérances, il en accepte toutes les pratiques. Il n'est pas seulement un « dévot à la manière de Fénelon [2] », il est un fidèle qui croit bravement et simplement. M. de Pontverre semble avoir gagné : en envoyant le jeune fugitif à « la bonne dame bien charitable » d'Annecy, il a fait un catholique.

Pourtant, chez ce catholique presque ingénu, l'enfant de Genève n'est pas tout à fait mort : dans cette intelligence avide de savoir, et que le problème de la vie émeut, un travail de réflexion personnelle se fait ; travail lent, obscur, mais profond, où se préparent les croyances de l'avenir.

1. Metzger [564], 38-40. On dira peut-être que ce sont des formules de style ; et, sans doute, il ne faut pas y chercher l'expression d'une piété personnelle. Elles sont, du moins, l'expression d'une croyance. Les trois legs pour faire dire des messes sont, en tout cas, significatifs ; et d'autant plus que Jean-Jacques refuse, malgré les « exhortations » du notaire, de « faire quelques legs aux hôpitaux », attendu que « ses facultés ne le lui permettent pas ».

2. *Rêveries*, IX, 339.

CHAPITRE IV

L'AUTODIDACTE ET SON « MAGASIN D'IDÉES »

I

Le bon jeune homme de dix-neuf ans, qui faisait à Mlle Giraud une si fière déclaration de catholicisme, n'était pas seulement un ancien séminariste qui continuait à voir des prêtres et qui s'en rapportait à eux sur ce qu'il fallait croire en religion et penser de la vie. C'était déjà un apprenti homme de lettres, qui se préparait à porter bientôt « le nom d'auteur » et « à soutenir ce titre avec honneur [1] ». Disons plus : il se sentait une vocation de moraliste. Il avait acheté un beau grand cahier, et inscrit à la première page : *Réflexions critiques et morales*. Les « réflexions » manquent dans le cahier; mais ce titre, un peu ambitieux, est, à lui seul, un programme ou, du moins, une intention [2].

S'il n'avait pas encore beaucoup « réfléchi », il avait déjà beaucoup lu : il lisait dans la maison de son père; il lisait à l'atelier de Du Commun; il lisait les livres de l'abbé Gaime; il lisait sous la direction de l'abbé de Gouvon [3]; et

1. Lettre citée à Mlle Giraud, X, 4.
2. Ce cahier semble bien dater de 1731 : cf. Th. Dufour [38], 164.
3. *Confessions*, VIII, 26, 68; *Profession de foi* [47], 19 et note 2.

son esprit avide, quoique innocent, enrichi par une expérience précocement achetée, devait trouver dans ces lectures diverses, dont les dernières avaient été conduites avec moins de fièvre et plus de méthode, une invitation à méditer par lui-même. La maison de Mme de Warens lui offrit, elle aussi, une petite bibliothèque, et, ce qui vaut mieux, une interlocutrice, avec qui prolonger l'entretien des livres. Il y avait, sans doute, des ouvrages de piété chez cette nouvelle convertie, que l'évêque d'Annecy et les prêtres les plus habiles de son clergé entouraient, dirigeaient, visitaient; mais Jean-Jacques ne nous en a rien dit; on peut même s'étonner, qu'ayant vécu plus de dix ans au pays de saint François de Sales, il ait paru ignorer l'*Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu*; mais, si Rousseau les a lus chez Mme de Warens ou ailleurs, il est probable que cette imagination trop catholique n'aura pas su le gagner. Peut-être aussi pourrait-on supposer que la pupille de Magny avait conservé parmi ses conseillers spirituels quelques manuels de piétisme; et, pour rester dans la limite des conjectures permises, il ne serait pas impossible que Rousseau eût connu par elle Béat de Muralt. Quand Saint-Preux reproche amicalement à Julie de s'engouer pour l'*Instinct divin*, et la met en garde contre les « égarements » piétistes [1], ne serait-ce point en souvenir des conversations de Jean-Jacques avec sa « Maman »? Si, plus tard, Rousseau persécuté demande à l'*Imitation de Jésus-Christ* de le fortifier dans son mépris du monde et dans le détachement des amitiés humaines [2], ne serait-ce point encore Mme de Warens qui lui en aurait fait sentir la vertu consolatrice? Aux heures de désarroi moral, elle

1. *Nouvelle Héloïse* (VI, VII), V, 35. La note que Rousseau a jointe à cette lettre de Saint-Preux contient une définition des piétistes, où il y a peut-être plus de sympathie que d'ironie : « Sorte de fous, qui avaient la fantaisie d'être chrétiens et de suivre l'Évangile à la lettre ».

2. Lettre à Duchesne, du 20 janvier 1763, X, 15; cf. l'exemplaire de l'*Imitation*, qui a appartenu à Jean-Jacques, et que Tenant de Latour a décrit dans ses *Mémoires d'un bibliophile* [540], 15-28.

cherchait un réconfort dans ce petit livre que les piétistes chérissaient [1], et le citait à Jean-Jacques lui-même comme un supplément d'Évangile [2].

Mais ce ne sont là que des conjectures plausibles; et les livres qui attirèrent d'abord l'attention du nouvel arrivant, si l'on en croit les *Confessions*, étaient des livres plus séculiers : c'était le *Spectateur*, les *Devoirs de l'homme et du citoyen*, par Pufendorf, le *Dictionnaire* de Bayle, les petits traités de Saint-Évremond, les *Caractères*, les *Maximes*, la *Henriade* [3]. « Elle avait, dit-il, si je puis parler ainsi, le goût un peu protestant ». Il ne veut point dire par là que la pensée protestante lui était sympathique comme telle, mais que les préoccupations familières aux écrivains protestants, l'esprit de critique, d'analyse morale et de libre recherche, correspondaient mieux à ses instinctives tendances. A ce point de vue, un Voltaire ou un Saint-Évremond étaient aussi « protestants », et même davantage, qu'Addison ou Pufendorf. En dépit de quelques flèches ironiques à l'adresse du catholicisme romain, le *Spectacteur* n'offrait guère, même à un jeune catholique, que des propos édifiants; et les *Devoirs de l'homme et du citoyen* de l'excellent Pufendorf étaient d'une sagesse rassurante. Au contraire, Saint-Évremond était déjà inquiétant. Bayle davantage; mais la présence de Voltaire dans une bibliothèque féminine était particulièrement significative. « Rien de tout ce qu'écrivait Voltaire ne nous échappait », disent les *Confessions* [4]. Et, sans doute, il est fort possible que l'*Épître à Uranie* n'eût pas encore pénétré dans les milieux provinciaux [5]; mais l'auteur d'*Œdipe*, des *Lettres philosophiques* et de la correspondance avec le prince de Prusse pouvait

1. L'*Imitation* figure en tête sur la liste des livres confisqués chez des piétistes en 1718 par le Conseil de Genève [571], 296.

2. Lettre à Rousseau, du 10 février 1754 [568 bis], 306-307.

3. *Confessions*, VIII, 77-78, et *Première rédaction* [41], 159.

4. VIII, 152.

5. Du moins, sous le nom de Voltaire; car on verra plus loin que, dès 1732, le *Mercure* en publie des réfutations.

difficilement passer pour un auteur catholique : en dépit des savantes périphrases sur la transsubstantiation et la Trinité [1], la *Henriade* elle-même, aux yeux d'un lecteur averti, différait peu, par endroits, d'un manuel de « libertinage ». Si Jean-Jacques en avait déjà savouré l'arrière-goût, et s'il avait cherché dans la poésie voltairienne la « philosophie » sous-jacente, il n'aurait jamais écrit la *Profession de foi du Vicaire Savoyard.* Mais cet esprit candide était encore inexpert en ironie; et ce provincial était surtout sensible à l'élégance, à la grâce d'un style parisien. Ce qu'il voulait imiter de Voltaire, c'était « le beau coloris de cet auteur [2] ». Le Voltaire qu'il admirait, c'était le Voltaire poète, celui qui avait enfin donné à la littérature française l'épopée qui lui manquait, celui dont les touchantes héroïnes attendrissaient tous les cœurs sensibles. En 1745, il écrira à l'auteur de la *Princesse de Navarre* : « Il y a quinze ans que je travaille pour me rendre digne de vos regards [3] »: il disait vrai : dès 1730, il avait choisi Voltaire comme professeur de poésie française : il avait même goûté l'historien moraliste, le voyageur perspicace, avide de s'instruire et d'instruire : il citait volontiers l'historien de *Charles XII* [4], et sentait s'éveiller sa curiosité intellectuelle en lisant les *Lettres philosophiques*. « Quoiqu'elles ne soient assurément pas son meilleur ouvrage, ce fut celui qui m'attira le plus vers l'étude [5] ». Mais, quelle qu'ait pu être sur lui la séduction voltairienne, ce ne fut pourtant point l'ironiste des *Lettres philosophiques* qui devint le directeur spirituel de Jean-Jacques. Il semble le constater lui-même dans les vers, d'ailleurs admiratifs, où il salue Voltaire parmi les maîtres de sa jeunesse :

> Et toi, touchant Voltaire,
> Ta lecture à mon cœur restera toujours chère;

1. Chant X [126], VIII, 256 et 258.
2. *Confessions*, VIII, 152.
3. Lettre du 11 décembre 1745, X, 52.
4. Cf. son morceau *sur les femmes*, de 1735 [38], 204.
5. *Confessions*, VIII, 153.

Mais mon goût se refuse à tout frivole écrit,
Dont l'auteur n'a pour but que d'amuser l'esprit [1].

Ainsi, même en 1739, Voltaire n'est toujours à ses yeux qu'un poète, et un poète « touchant », le poète de *Zaïre* et d'*Alzire* : il semble faire assez bon marché du « philosophe », ou plutôt, il le néglige, comme s'il l'ignorait; mais, qu'il l'ait voulu ou non, les réserves qui accompagnent cet hommage au « poète » signifient assez clairement que l'esprit d'Arouet ne lui suffira point. Il n'était pas devenu davantage un disciple de Bayle ; et l'engouement de Mme de Warens ne fut point pour lui contagieux. Il est vrai que, dans une lettre, qui est très vraisemblablement de 1737, il demande au libraire Barillot de lui envoyer le *Dictionnaire* de Bayle : « Je ne vous cacherai point, lui dit-il, que j'ai une extrême passion de l'avoir [2] ». Mais c'est le *Dictionnaire*, et non pas les *Pensées sur la Comète* ou le *Commentaire sur le « Compelle intrare »*. Rousseau est, à ce moment, un passionné d'histoire ; et, en convoitant le *Dictionnaire*, ce qu'il « a une extrême passion d'avoir », c'est plutôt un répertoire de faits que leur commentaire « philosophique ». On chercherait en vain dans ses premiers essais l'esprit critique de Bayle [3].

Ainsi, il semble bien qu'intellectuellement il échappe à Mme de Warens. D'autres influences se sont exercées sur lui, qu'il n'a pas mises en valeur dans les *Confessions*, mais qui ont dû être plus efficaces. Un jeune homme désireux d'apprendre, encore novice à l'étude, et qui vit dans un cercle ecclésiastique, ne peut pas ne pas être le débiteur des prêtres. Ce sont eux, d'ailleurs, au début du XVIIIe siècle, qui, dans une petite ville de province, représentent la culture et les belles-lettres. Ce sont eux qui possèdent les

1. *Verger des Charmettes*, VI, 6.
2. X, 40. La lettre est datée de 1743 dans les éditions; mais, suivant la conjecture très plausible de Th. Dufour [38], 217, elle doit avoir été écrite en 1737, et adressée au libraire Barillot, de Genève.
3. On remarquera que ni Bayle ni Saint-Évremond ne sont cités dans le *Verger des Charmettes*.

bibliothèques les mieux garnies, et qui lisent le plus. C'est parmi eux que le *Mercure de France* compte ses plus fidèles abonnés, et, le cas échéant, ses collaborateurs. Jean-Jacques, qui vit à l'ombre de la cathédrale, qui villégiature chez les cordeliers, qui s'initie à la physique chez les jacobins, qui se confesse à des jésuites et leur emprunte des livres, reçoit de ces maîtres ecclésiastiques comme une invitation diffuse à ne point se contenter d'une culture tout intellectuelle. Pour lui, comme pour eux, la vie de l'esprit ne devait pas se dissocier du perfectionnement moral et des croyances religieuses. C'est un prêtre, le P. Lami, qui a écrit un demi-siècle auparavant [1] ces *Entretiens sur les sciences, dans lesquels, outre la méthode d'étudier, on apprend comme l'on doit se servir des sciences pour se faire l'esprit juste et le cœur droit, et pour se rendre utile à l'Églisè* : et c'est avec cette pensée directrice, qu'autour de Jean-Jacques, bien des prêtres « étudient les sciences » et « s'en servent ». Lui-même, on le sait, prendra ce petit livre pour guide, le lira et le relira cent fois : « Il me tomba, dit-il, dans les mains [2] ». Je croirais volontiers que c'est un moine de ses amis qui le lui fit « tomber dans les mains ». Mais peu importe d'où il l'a connu; si le livre l'a conquis tout de suite, c'est qu'on lui avait déjà appris à ne point se borner à la pure science, et à ne demander au savoir qu'une force de plus au service de la vertu et de la foi. C'est ainsi, sans doute, que le P. Coppier devait lui apprendre à étudier [3]. De tous les livres que Jean-Jacques

1 Grenoble, 1683 [170].

2. *Confessions*, VIII, 165.

3. Cf., dans un manuscrit qui appartenait au P. Coppier, et qui contenait la *Ratio docendi a jesuitis servanda* [188], les règles suivantes pour l'enseignement de la philosophie (*Regulæ professoris philosophiæ*) : « Quoniam artes, vel scientiæ naturales, ingenia disponunt ad theologiam, et ad perfectam cognitionem et usum illius inserviunt, ... præceptor, in omnibus sincere honorem et gloriam Dei quærendo, ita tractet, ut auditores suos, ac potissimum nostros, ad theologiam præparet, maximeque ad cognitionem excitet sui creatoris ». — Le P. Coppier était confesseur du roi et s'intéressait aux nouveaux convertis : cf. Benedetto, *Mme de Warens* [641], 51.

lira aux Charmettes, ceux qui lui convenaient le mieux, dira-t-il, c'étaient « ceux qui mêlaient la dévotion aux sciences [1] »; il n'avait pas attendu jusque-là pour se sentir ce goût. Dès 1735, il exposait à son père « le système d'étude » qu'il avait adopté, et qu'il avait « divisé en deux chefs principaux : le premier comprend tout ce qui sert à éclairer l'esprit et l'orner de connaissances utiles et agréables; l'autre renferme le moyen de former le cœur à la sagesse et à la vertu [2] ». L'année suivante, en déclarant au marquis de Bonac qu'il avait l'intention de « travailler sérieusement à devenir honnête homme et bon chrétien », il ajoutait ce renseignement, qui confirme la lettre précédente, et qui montre que ce beau projet n'avait pas été l'élan d'un jour : « Je me suis fait un plan d'études propre à former mon cœur et à cultiver mon esprit [3] ». Ce ne sont certes pas les *Lettres philosophiques* qui ont pu lui suggérer ce « plan d'études ». Mais, en même temps que les *Lettres* de Voltaire, paraissait un livre aujourd'hui bien oublié, dont le succès fut pourtant très vif, aussi vif peut-être que celui de Voltaire [4], et dont le titre, comme le contenu, correspondait admirablement au dessein de Jean-Jacques : *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu* [5]. Est-ce qu'un titre comme celui-là n'est pas déjà le sommaire de tout ce que Rousseau veut faire de sa vie? Et n'en retrouve-t-on pas le souvenir certain dans le programme qu'il annonçait l'année suivante à son père, et que je viens de rappeler : « former le cœur à la sagesse et à la vertu »? Aussi ne

1. *Confessions*, VIII, 165.
2. X, 12 (lettre de 1735, comme l'a montré Th. Dufour [39], 181, note 3).
3. Lettre du 3 décembre 1736 [84], V, 239.
4. Cf. dans le *Mercure de France*, de janvier et avril 1738 [48], 117-118 et 727-729, les pièces de vers qui célèbrent le *Traité du vrai mérite*.
5. [Par Le Maître de Claville], Paris, Saugrain, 1734, in-12 [238].

serons-nous pas surpris qu'il ait accordé une mention reconnaissante à Claville [1], l'honnête magistrat qui a rédigé le *Traité du mérite*. L'année qui précéda la publication de ce livre, paraissait, en 1733, un ouvrage plus considérable, tout aussi oublié aujourd'hui, mais qui devait alors être bien précieux pour un étudiant novice : le *Traité de l'opinion, ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, du marquis de Saint-Aubin [2]. Dans le *Verger des Charmettes*, Jean-Jacques a placé Saint-Aubin à côté de Claville; et c'est justice. Les deux œuvres ne sont pas seulement contemporaines : malgré la différence de leur sujet, elles sont orientées vers le même but. Le livre de Saint-Aubin est comme un résumé de toutes les sciences connues, une manière d'encyclopédie; mais la science y est exposée sans superstition scientifique. Les contradictions de la science, et des différentes philosophies qui la réduisent en systèmes, n'y sont pas dissimulées; et ce recueil constitue ce que l'auteur appelle, d'un mot heureux, « les très humbles archives des égarements de l'esprit ». De cette énumération de toutes les insanités qui ont été proclamées par les savants, les philosophes et les lettrés de tous les temps, il ne se dégage pas une impression favorable à la culture intellectuelle. Dans le chapitre intitulé *De l'usage de la science*, où il en montre tous les périls, Saint-Aubin pose déjà en principe ce qui est par avance une maxime de Rousseau : « Soyons bien persuadés que l'humble connaissance de nous-mêmes est préférable à toute la profondeur de la science humaine ». « Le moyen de réprimer une curiosité illicite, dit encore l'auteur, c'est de la désabuser pleinement, et, pour ainsi dire, de l'assouvir [3] ». Son livre est donc tout à la fois un répertoire de science et un préservatif contre la science. Nul ne pouvait mieux satis-

1. *Verger des Charmettes*, VI, 6.
2. En six volumes [235].
3. *Traité de l'opinion*, I, I et II [235], I, 7 et 25. Le premier et le dernier de ces textes sont soulignés par le *Mercure de France*, mai 1733 [48], 951.

faire le double désir de Jean-Jacques : acquérir des connaissances, mais les rétablir en leur juste valeur par les certitudes de la religion et la pratique de la vertu.

Ce double sentiment pénètre tous ses premiers essais. Les faits et les idées n'y sont accueillis que pour leur signification morale; et cette morale aboutit d'elle-même à la religion. L'une des premières pages où Jean-Jacques se soit essayé à faire œuvre d'écrivain est consacrée à Dieu. Ce n'est pas une méditation très originale. A ce penseur de vingt-trois ans — car il est vraisemblable que le morceau date de 1735 — les classiques considérations suffisent. Mais, derrière la phraséologie philosophique, un sentiment proprement religieux apparaît. « Nous croyons tous, écrit-il, d'être persuadés de l'existence d'un Dieu; il est cependant inconcevable d'accorder cette persuasion avec les principes sur lesquels nous réglons notre conduite dans cette vie [1] ». Déclaration banale, si l'on ne se rappelait, qu'en cette même année 1735, il écrivait à son père [2] : « J'ai de la religion et je crains Dieu; d'ailleurs, sujet à d'extrêmes faiblesses et rempli de défauts plus qu'aucun autre homme du monde, je sens combien il y a de vices à corriger chez moi ». Ainsi cette religion est une religion qui se recueille, s'examine, et ne veut pas rester stérile. Elle reste pourtant très livresque; et nous allons voir tout ce qu'elle garde du « magasin d'idées » où Jean-Jacques l'a nourrie.

Mais « livresque », quand il s'agit de Jean-Jacques, surtout du Jean-Jacques de Chambéry et des Charmettes, ne veut pas dire superficiel ou factice. Un esprit agile, instable et sociable, comme Voltaire, lit des livres en foule et se les assimile; il en profite, mais n'en est point touché; et, d'ailleurs, ses vrais maîtres, c'est la société qui le choie et se complaît en lui; ce sont ces femmes du monde, élégantes, hardies, tout ensemble sérieuses et frivoles, ces

1. *Sur Dieu* [38], 207.
2. X, 12.

aristocrates libertins, si intelligents jusque dans le plaisir, pour qui le luxe est encore un art. Rousseau est bien davantage l'homme de ses livres, j'entends des livres qu'il a lus. « Le Français, a-t-il écrit dans la *Nouvelle Héloïse*, lit beaucoup, mais il ne lit que les livres nouveaux, ou plutôt, il les parcourt, moins pour les lire que pour dire qu'il les a lus. Le Genevois ne lit que de bons livres; il les lit et les digère; il ne les juge pas, mais il les sait [1] ». Après avoir connu, lui aussi, dans son enfance et son adolescence, de vraies fièvres de lectures, sans méthode et sans choix, Rousseau a très vite retrouvé les habitudes de sa race; très vite, il s'est mis à lire ses livres en Genevois, lentement et sérieusement, cherchant en toute bonne foi à les comprendre et à se laisser faire par eux. Lecteur docile, qui ne veut pas tant « juger » ses auteurs que les « savoir », il lit plume en main. Tant qu'il restera un homme de lettres, il copiera dans ses carnets les pages les plus remarquables du livre qu'il a entrepris. L'habitude, on l'a vu, était ancienne, puisqu'à Turin déjà, le Vicaire Savoyard « lui faisait faire des extraits des livres choisis [2] ». En tous cas, le P. Lami, dont il avait fait son directeur intellectuel, recommandait formellement ces recueils de « mélanges [3] ». Il en est resté quelques-uns dans les papiers de Jean-Jacques, qui appartiennent à sa maturité [4]. L'auteur de la *Julie* et d'*Émile* continue à copier des « morceaux choisis » comme un collégien appliqué. Il copie du Montaigne, du Vauvenargues, du Marivaux, du Haller; soit [5]; mais il copie tout aussi diligemment trois grandes pages d'un sermon du jeune Moultou sur le luxe [6]. Rien ne prouve mieux, semble-t-il, la candeur et l'ingénuité fon-

1. *Nouvelle Héloïse* (VI, v), V, 17.
2. *Profession de foi* [47], 19.
3. *Entretiens sur les sciences*, VI [170], 245-252.
4. Manuscrits de Neuchâtel [6 et 7].
5. [6], 2ro (Haller), 13ro (Montaigne), 14vo (Vauvenargues), 31vo (Marivaux).
6. [6], 29ro-30ro.

cière de cette intelligence. Malheureusement, de ces cahiers d'extraits, si précieux pour le commentaire de Jean-Jacques, aucun de ceux qui nous ont été conservés ne paraît remonter au delà de 1750 ; ils nous font connaître ses lectures à une époque où, sans être encore pleinement lui-même, il avait déjà toutes ses idées essentielles. Ce qu'il serait infiniment désirable de retrouver, ce serait ses cahiers de jeunesse, car c'est alors qu'il a fait les lectures décisives. S'il a beaucoup lu à Genève étant adolescent, si même ces premières lectures ont pu laisser en lui, comme j'ai essayé de le montrer, des formules et des images durables, ce n'en étaient pas moins des lectures de fortune, où il épuisait au hasard la bibliothèque de son père et la boutique de la Tribu. Plus tard, à Paris, devenu « pour son malheur un homme de lettres [1] », il parcourra bien des livres que ses relations ou les caprices de la mode lui imposeront. Mais le pensionnaire de Mme de Warens s'est fait une bibliothèque choisie. Ce jeune désœuvré, que toutes les professions ont tôt fait de lasser, qui n'a su rester ni clerc, ni chantre, ni professeur de musique, ni employé du cadastre, ne sent qu'un goût persistant au milieu de ces caprices : celui des livres et de la morale. En quête d'amour, sans l'atteindre, il l'a pressenti dans quelques rencontres délicieuses, mais furtives, et il apporte dans les recherches intellectuelles toutes les ardeurs de son cœur insatisfait. « Maman » a été plutôt pour lui une initiatrice qu'une amante ; si elle a loué les Charmettes, ce n'est point pour aller ensevelir dans les champs leur vie à deux, mais pour reléguer « Petit » dans cette solitude qu'il aimait, et se sentir elle-même plus libre à la ville dans ses nouvelles amours. Ne nous laissons point tromper par le récit trop habile des *Confessions*, qui transformerait les Charmettes en un logis d'idylle [2]. Les lettres, plus exactes,

1. Lettre à M. J[essop], du 13 mai (?) 1767 (La minute de la réponse de Rousseau se trouve au verso de la lettre de Jessop [13]), XII, 18.

2. Je parle ici de la maison louée à M. Nocray en juillet 1738, où Rousseau resta jusqu'au printemps de 1740. Mais il serait fort pos-

nous rappelleront [1] que Mme de Warens n'y fit à Jean-Jacques que de rares visites. Les *Confessions* elles-mêmes ont noté comme un jour privilégié le jour d'été où elle se promena seule avec lui [2]. L'imagination populaire se plaît bien gratuitement à reconstituer aux Charmettes je ne sais quel roman plus ou moins faisandé. En fait, cette petite maison, qu'il conviendrait d'appeler déjà un ermitage, n'abrita qu'une très studieuse retraite. L'étude fut pour ce jeune homme comme une revanche des déceptions de sa vie sentimentale, mais une revanche où il chercha les mêmes joies et la satisfaction des mêmes désirs :

Le cœur plus que l'esprit a chez moi des besoins [3].

C'est avec ces « besoins du cœur » qu'il va vers les livres. Ceux dont il fait ses compagnons, ce ne sont pas tant les livres savants que « les bons livres », comme il dit [4], ceux qui éclairent, édifient, réconfortent. Ces « bons livres », qu'il a, pour ainsi dire, découverts, tant il les aborde avec un esprit ingénu et fervent, que parfois il s'est procurés à grand'peine, ou qu'un conseiller très écouté lui a mis en main comme un sûr viatique, tous ces livres de choix, qu'il lit dans la solitude, et dans une solitude chérie, sans que rien s'interpose entre lui et eux, deviennent, en quelque sorte, ses amis, ses confidents, ses maîtres, et presque les accapareurs de sa conscience. Les leçons qu'il en reçoit tombent dans une âme neuve, ardente, perpétuellement vibrante, qui prend toute chose,

sible que Mme de Warens eût loué aux Charmettes en 1736 une maison voisine, comme elle y loua en septembre 1737 la maison Revil : cf. Mugnier [568 *bis*], 160. Rousseau lui-même semble autoriser cette conjecture, *Confessions*, VIII, 160. « Après avoir essayé deux ou trois de ces maisons, nous choisîmes enfin la plus jolie appartenant à M. Noeray ». Et ce serait peut-être dans l'une de ces maisons qu'il faudrait loger les souvenirs idylliques de 1736. Cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 37-41.

1. Cf. les lettres à Mme de Warens, des 3 et 18 mars 1739, X, 29-31.
2. VIII, 174.
3. *Verger des Charmettes*, VI, 6.
4. *Nouvelle Héloïse* (VI, v), V, 17; *Rêveries*, IX, 339.

la vie comme les idées, les idées plus encore peut-être que la vie, non pas seulement au sérieux, mais au tragique. Pour une âme comme celle-là, les lectures sont des événements, et les plus considérables de tous, ceux dont la répercussion se prolonge davantage. Le Jean-Jacques d'alors, c'est celui qui, à une méchante représentation d'*Alzire* par une troupe de province, est ému jusqu'à perdre le souffle[1], jusqu'à suffoquer de palpitations; c'est celui qui avouait que « la lecture des malheurs imaginaires de Cleveland, faite avec fureur et souvent interrompue, lui avait fait faire plus de mauvais sang que les siens[2] »: c'est celui dont nous verrons que les écrits de Port-Royal troublaient la sécurité, et qui, pour avoir lu trop de méditations sur le petit nombre des élus, se persuadait qu'il serait damné[3]. Si nous pouvions refaire toutes ces lectures de Jean-Jacques, pendant les années des Charmettes, relire les textes qu'il a copiés, nous arrêter avec lui aux pages qui l'ont illuminé ou troublé, nous aurions, je crois, presque tout le secret de son système, ou, du moins, de sa religion. A défaut des cahiers de notes, qui peut-être nous auraient livré ce secret, il nous reste d'importants fragments, dont quelques-uns ne sont guère que des lectures commentées ou paraphrasées. Il nous reste surtout le *Verger de Mme la baronne de Warens*, — mince plaquette qui parut en 1739[4], et dont les cent cinquante-six vers, pleins de choses et de faits, constituent un vrai chapitre de *mémoires* pour ces années de vie intérieure, où l'autodidacte des Charmettes a terminé son éducation. L'épître est médiocre, et le poète malhabile; mais il se raconte si complaisamment; j'allais dire si innocemment! C'est déjà le

1. Lettre à Mme de Warens, du 13 septembre 1737, X, 19. Cf. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 47 : « dans sa jeunesse, il eut des palpitations si fortes, qu'on entendait les battements de son cœur de l'appartement voisin ».

2. *Confessions*, VIII, 157.

3. *Id.*, 173-174.

4. VI, 2-6, sauf les vers 69-144, ajoutés dans la réédition de 1742 : cf. Th. Dufour [39], 169-170.

Jean-Jacques de la tradition, amoureux des champs, des bois, des ruisseaux et du soleil levant ; mais, dans « l'heureux verger » où vient rêver ce solitaire, l'étude reste le divertissement suprême, l'étude qui ne se suffit pas à elle seule, et qui prépare à la vertu. Ainsi cet éloge de la vie champêtre devient un hymne en l'honneur du bon savoir, et se termine en catalogue de librairie :

> Claville, Saint-Aubin, Plutarque, Mézerai,
> Despréaux, Cicéron, Pope, Rollin, Barclai.

Cette librairie, il faut le reconnaître, est singulièrement éclectique : Locke y voisine avec Nieuwentyt ; Montaigne et La Bruyère avec le marquis de l'Hôpital ; le *Sethos* de l'abbé Terrasson avec *Cleveland* et *Télémaque*. Les ouvrages de pure science y sont nombreux. L'apprenti géomètre, l'amateur de bonne volonté qui ameute les paysans par son sabbat astronomique, et qui, avec « Maman » ou chez les jacobins, s'initie à la physique amusante[1], éprouve un contentement visible à loger dans ses hémistiches Kepler, Wallis, Barrow, Raynaud, Huyghens, La Hire et Cassini. Et nous savons, du reste, que le poète du *Verger des Charmettes* a déjà écrit pour le *Mercure de France* une dissertation sur la sphéricité de la terre[2]. Mais tous ces livres scientifiques ne prennent leur véritable signification dans la vie de Jean-Jacques que par le voisinage des autres livres, ceux de morale, de philosophie, de religion, qui les encadrent ou les prolongent. Rien, dans cette bibliothèque, qui soit de pur divertissement ou de badinage ; tout y révèle un esprit grave, en quête surtout d'idées, et plus encore de sentiments. C'est sur les mots d' « innocence » et de « vertu » que s'ouvre et se ferme l'épître ; et c'est ce désir de perfectionnement moral, ce besoin de comprendre l'univers et de trouver enfin une *règle* de vie, qui apporte un principe directeur à cet éclectisme, dont la fantaisie et le désordre pourraient paraître incohérents. On sent que

1. *Confessions*, VIII, 155, 170, 172.
2. *Réponse au « Mémoire » anonyme*, etc., XII, 304-309.

cette unité d'élan et d'inspiration tient encore lieu à Jean-Jacques de philosophie, ou plutôt de système. Il subit, sans doute, la contagion de la mode; il a des épithètes ironiques pour les « égarements » de Descartes.

> Sublimes, il est vrai, mais frivoles romans;

il semble bien tenir pour exacte « l'histoire des idées » telle que Locke l'a écrite dans l'*Essai*; mais c'est avec Leibniz et Malebranche qu'il « examine les lois des pensées », et, s'il cite Newton, il proteste aussi contre l'entraînement des systèmes :

> J'abandonne bientôt l'hypothèse infidèle,
> Content d'étudier l'histoire naturelle.

Cette attitude est symbolique; elle vaut pour le reste de ses méditations. C'est une attitude d'humilité intellectuelle et de soumission aux faits, qui implique la défiance a l'égard de la pure raison, et prépare l'obéissance au sentiment. Ainsi ce rêveur indépendant se borne à faire provision de matériaux pour les théories de l'avenir, et, libre de toute entrave doctrinale, se laisse prendre aux idées suivant les intuitions du cœur.

Il a, dans les *Confessions*[1], analysé avec finesse cet état d'indifférence rationnelle. « En lisant chaque auteur, nous dit-il, je me fis une loi d'adopter et suivre toutes ses idées, sans y mêler les miennes, et sans jamais disputer avec lui. Je me dis : Commençons par me faire un *magasin d'idées*, vraies ou fausses, mais nettes, en attendant que ma tête en soit assez fournie pour pouvoir les comparer et choisir.... Au bout de quelques années passées à ne penser exactement que d'après autrui, sans réfléchir, pour ainsi dire, et presque sans raisonner, je me suis trouvé un assez grand fonds d'acquis pour me suffire à moi-même et penser sans le secours d'autrui.... Pour avoir commencé tard à mettre en exercice ma faculté judiciaire, je n'ai pas trouvé qu'elle eût perdu sa vigueur; et, quand j'ai publié

1. VIII, 169-170.

mes propres idées, on ne m'a pas accusé d'être un disciple servile et de jurer *in verba magistri.* » Non, sans doute! Rousseau n'a pas été un « disciple servile »; et quand, plus tard, dom Joseph Cajot, bénédictin, écrira ses *Plagiats de J. J. Rousseau*[1], ce pamphlet de pédant à courte vue prouvera peu. Il n'en est pas moins vrai que c'est dans son « magasin d'idées » que Rousseau a puisé presque toutes celles dont il a fait la fortune. Précisément parce qu'entre vingt et trente ans il était sans système, sans philosophie, il n'en était que plus docile à tous les vents de l'esprit; mais cette docilité, ou plutôt cette instabilité, ne l'a pas conduit à la servitude : au contraire, elle permettait à l'originalité du tempérament de s'affirmer tout entière; et l'on peut dire que le manque de première culture, la vie provinciale, puis la solitude, en épargnant à Jean-Jacques la tyrannie des systèmes tout faits, en abandonnant à son *moi* profond ses destinées spirituelles, l'ont définitivement émancipé. Sa sensibilité impétueuse a pu ainsi accueillir avec transport et sans réserve telle idée que lui présentait un livre, peu connu parfois, et dont il expérimentait tout à coup au dedans de lui la vérité profonde. Il nous a raconté en une page célèbre[2], comment, sur la route de Vincennes, dans une minute inoubliable, il eut brusquement la révélation, à la fois délicieuse et troublante, de tout son système. Je ne crois pas me tromper en affirmant que cette révélation suprême avait été précédée d'autres révélations partielles, peut-être oubliées plus tard, mais qui gardaient leur action secrète, et qui, en se coordonnant, l'ont acheminé peu à peu vers la doctrine de sa maturité.

Représentons-nous, par exemple, le solitaire des Charmettes feuilletant l'un de ces manuels de vertu, qui sont ses livres de chevet, et rêvant à cette exhortation : « N'attendez pas que la vicissitude des temps et la révolu-

1. En 1766 [347].
2. Lettre à M. de Malesherbes, du 12 janvier 1762, X, 301-302.

tion des choses ramènent le règne de la droiture et du bon cœur: le siècle d'or et l'esprit bienfaisant ne reparaîtront plus chez les hommes. Il naît seulement de temps en temps quelque âme privilégiée, pour perpétuer dans le monde l'idée de ce qu'était la nature dans sa pureté. Ha! qu'il vous serait glorieux d'avoir une âme telle qu'on pût dire de vous que vous êtes comme chargé d'en-Haut du soin de justifier les intentions du Créateur quand il fit le monde, en montrant par votre vertu quelle était celle des premiers temps[1] ». N'est-ce pas là tout le programme de Jean-Jacques, de celui qui prêchera le « retour à la nature », en étant lui-même « l'homme de la nature »? D'autres, — et ils étaient alors nombreux — auront lu cette page de Claville; ils l'auront lue comme une invitation théorique, qui conduit au pays des chimères; et ils auront passé outre; mais un lecteur comme Jean-Jacques, qui suffoque en écoutant *Alzire*, et que les infortunes de Cleveland mettent en « fureur », se sera arrêté sur cette page prophétique, et y aura trouvé une révélation soudaine : là où des yeux indifférents n'ont vu qu'une fantaisie, l'émoi de son cœur lui fait entendre l'appel impérieux du devoir.

D'autres livres, parfois sans gloire, ont pu servir de prétextes à des illuminations analogues : c'est peut-être le *Spectateur* de Marivaux qui lui a révélé la notion de « contrat social[2] »; et qui sait si ce n'est pas un rhéteur anonyme du *Mercure*[3] qui a fait passer dans son âme les

1. Claville, *Traité du vrai mérite*, V [238], II, 43-44.

2. *Spectateur français* [223], I, 321-322. J'ai cité la plus grande partie de cette page dans mon article *Comment connaître Jean-Jacques?* [622], 892-893.

3. *Éloge de la pauvreté*, par M***, *Mercure de France* d'août 1733 [48], 1787-1797; cf. notamment p. 1792 : « Son intention [de la nature] a été de mettre une parfaite égalité entre les hommes. Mère tendre et affectionnée, elle leur a également départi ses faveurs. Ce principe bien reconnu, il est évident que la force ou la fraude ont été les instruments de la fortune du premier riche, et qu'on doit regarder encore aujourd'hui un nouveau parvenu comme l'ennemi et le tyran du genre humain ».

premiers frissons de révolte contre « l'inégalité des conditions »?

II

Il serait donc imprudent de vouloir placer la genèse de cette pensée religieuse sous de trop illustres patronages. Tel grand maître, dont nous croirions impossible que Jean-Jacques eût évité l'emprise, n'a pas su atteindre son cœur: tel moraliste ou « physicien » médiocre lui aura valu des émotions décisives. J'ai déjà dit qu'il paraissait avoir ignoré François de Sales, ou, du moins, s'être refusé à sa séduction. Bossuet, non plus, ne l'a pas conquis. Il avait lu chez son père le *Discours sur l'histoire universelle*; et c'est vraisemblablement l'*Exposition de la foi catholique*, on l'a vu, qui avait fourni à sa conversion les excuses dogmatiques; mais ces deux grands croyants de la Providence fraternisent sur un mot qu'ils n'entendent pas de même. La Providence de Bossuet, c'est le Dieu de l'histoire, « celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires, à qui seul appartient la gloire, la majesté et l'indépendance,... qui se glorifie de faire la loi aux rois, et de leur donner, quand il lui plaît, de grandes et de terribles leçons[1] » : c'est la Providence universelle. La Providence de Jean-Jacques, c'est le Dieu du cœur et de la nature, de la nature organisée et consolatrice : c'est le recours suprême de l'homme bon contre la méchanceté sociale : c'est la Providence du juste, et surtout du juste opprimé. En fait, on voit mal ce que Rousseau devrait à Bossuet. C'est pour des raisons différentes qu'ils se sont rencontrés dans un même anathème contre le théâtre; et, si jamais l'auteur des *Lettres de la montagne* a lu l'*Histoire des variations*, ce ne fut certes pas pour se laisser convaincre, mais pour prendre une idée plus nette des devoirs et des destinées du protestantisme. Les autres orateurs sacrés du XVIIe siècle ne semblent pas lui avoir

1. *Oraison funèbre d'Henriette de France* [94], XII, 140.

été plus familiers. Je ne crois pas qu'il ait une seule fois cité Bourdaloue, Fléchier, ou ce Massillon qui faisait les délices de Voltaire. Pascal dut l'émouvoir et peut-être le troubler : Le Vicaire Savoyard dénonce « l'insuffisance de l'esprit humain » et la puissance mensongère de l'orgueil, s'humilie devant les « mystères impénétrables qui nous environnent », et, se sentant « jeté, perdu dans ce vaste univers, se considère avec une sorte de frémissement » où passe un instant comme l'inquiétude des *Pensées* [1]. Tout compte fait, dans la lutte que Voltaire et les encyclopédistes vont engager contre Pascal, c'est bien du côté de Pascal que Jean-Jacques se range. Mais, si l'opposition se trouve peut-être moins profonde qu'on serait d'abord tenté de le croire entre le métaphysicien de la faute originelle et le défenseur de la bonté de la nature, il y a chez Pascal une horreur du péché, une angoisse du salut, une ferveur de toute l'âme, que Jean-Jacques n'a, sans doute, jamais connues, ou, du moins, qu'il a bien vite laissé tomber. Le seul des grands chrétiens du XVIIe siècle auquel il se soit donné tout entier, c'est Fénelon ; mais le Fénelon du *Télémaque* et de l'*Éducation des filles* plutôt que celui des *Lettres spirituelles* ; le moraliste et le poète sensible, qui avait révélé à un siècle trop civilisé « l'aimable simplicité du monde naissant [2] », et chez qui la nature se montrait si belle, si accueillante, conseillère de vertu, messagère de fraternité humaine, pourvoyeuse des plaisirs purs et vrais ; le philosophe du *Traité de l'existence de Dieu*, admirateur inépuisable de la noble ordonnance de l'univers et des prodiges de la vie. Cet amour de jeunesse, que Rousseau gardera intact jusqu'au dernier jour, deviendra même, vers la fin, une dévotion attendrie ; le « bon Fénelon » réalisera pour lui le véritable chrétien évangélique [3] :

1. Voltaire lui-même croit y reconnaître l'influence de Pascal : cf. *Profession de foi* [47], 55 et note 3, 93 et note 4.

2. Lettre à Lamotte, du 4 mai 1714 [102], VI, 653.

3. *Confessions*, VIII, 163 ; *Nouvelle Héloïse* (II, XVIII, VI, VII), IV, 178, V, 35, etc.

« S'il avait vécu, disait-il à Bernardin, j'aurais cherché à être son laquais, pour mériter d'être son valet de chambre[1] ». Il ne faudrait pourtant pas que ce culte si sincère nous donnât le change sur la véritable dette de Jean-Jacques à l'égard de Fénelon. D'autres livres, moins célèbres que le *Télémaque*, ou moins populaires que l'*Existence de Dieu*, ont pu laisser au rêveur des Charmettes des impressions analogues, et reprendre, ou préciser, ou développer les suggestions féneloniennes.

Un jeune provincial, qui n'aperçoit le mouvement des idées qu'à travers ses gazettes, échappe difficilement à cette influence discrète, mais continue. Jean-Jacques est abonné au *Mercure de France*[2]. C'est une revue prudente, dont la piété officielle ne laisserait guère deviner à un lecteur de 1735 ou de 1738 que Paris est à demi voltairianisé. Sans doute, « l'illustre M. de Voltaire » y est loué copieusement; mais c'est au poète de la *Henriade* et d'*Alzire* que vont tous ces éloges parfois dithyrambiques[3]. L'abonné du *Mercure*, qui n'est point renseigné par ailleurs, ignorera les *Lettres philosophiques*: il saura qu'une certaine *Épître à Uranie* circule sous le manteau et scandalise tous les chrétiens: il en lira même des réfutations versifiées, où les intentions seront plus louables que le talent[4]; mais il ne se doutera pas que l'impertinent rimeur de ce factum libertin, est, en même temps, le « rare génie, ornement de la France », que son journal va bientôt couronner de lauriers, en le proclamant « sublime », voire « surhumain[5] ». Ainsi, tout en faisant à la gloire de Voltaire la place inévitable, le *Mercure* ne présente à ses lecteurs qu'un Voltaire tronqué, assagi, ennemi du fanatisme, il est vrai, mais « également ennemi de l'irréligion », respectueux de

1. Bernardin de Saint-Pierre, *J. J. Rousseau* [154], 108: cf. encore p. 123 : « Préférait Fénelon à tout ».
2. Il l'était dès 1735 : cf. Th. Dufour [38], 202, note 1.
3. *Mercure* de novembre 1735 [48], 2378.
4. Mars 1732, p. 605-611; mars 1733, p. 523-528.
5. Février 1736, p. 245, 347-358.

« notre doctrine romaine, dont il éclaircit même plusieurs obscurités [1] ». Les morceaux de littérature originale, que l'abonné du *Mercure* reçoit tous les mois, sont d'une tenue encore plus réservée ou plus édifiante : Les imitations d'Horace n'y font certes pas défaut, mais les « odes sacrées », paraphrases des *Psaumes*, de l'*Ecclésiaste*, ou des cantiques liturgiques, y sont presque aussi nombreuses [2]. Beaucoup de ces poètes sont des ecclésiastiques de province, religieux, prieurs, curés ou chanoines. Chez tous ces clercs, la « contemplation de la nature » s'achève naturellement en élévations vers Dieu. Ce n'est pas eux qui feront brèche dans la vieille morale, ou qui vanteront les commodités de « ce siècle de fer ». Ils évoqueront plutôt « l'innocence de l'âge d'or », et rappelleront les âmes au « mépris des richesses »; leur appel, d'ailleurs, ne sera pas vain; et Jean-Jacques, touché par leur poésie moralisatrice, en copiera pour lui les couplets les plus vertueux [3]. — « Quel est, demande encore le *Mercure*, l'état le plus propre à acquérir la sagesse, de la richesse ou de la pauvreté »? Et le prieur d'Heurgeville répond sans hésiter :

1. Lettre sur la *Henriade*, dans le *Mercure* de mars 1733, p. 2637-2638.

2. Cf., par exemple, pour les seules années 1734 et 1735, p. 1490, 1721, 2152, 2751 de 1734, et p. 1283, 1503, 1673, 2386 de 1735 : *Paraphrase du psaume LXXII, Inquiétude de l'âme sur les voies de la Providence. — Paraphrase du psaume XCIII, la justice divine présente à toutes nos actions. Ode sur la vanité de l'homme*, par l'abbé P***, chanoine de Laon. — *Paraphrase du psaume I. Actions de grâces d'une âme convertie. Élévation à Dieu par la contemplation de ses ouvrages*, par M. R., de l'Oratoire. — *Paraphrase du cantique d'Ézéchias. — Paraphrase du « Rorate cœli »*, etc.

3. Cf. dans le *Mercure* de mars 1732, p. 413-416, *L'âge d'or*, par P. R., et, dans celui de juin 1733, p. 1125-1131, *Le mépris des richesses*, ode qui a remporté le premier prix à l'académie des jeux floraux, par M. Rainaud, de l'Oratoire, préfet au collège de Soissons. C'est cette dernière « ode », dont Jean-Jacques a copié les dix premiers vers [F, 25ro. Mais il n'est pas absolument certain qu'il ait pris ce texte dans le *Mercure*, car, dans sa copie, on lit au cinquième vers : « de fausses maximes », et, dans le *Mercure*, « d'aveugles maximes ».

« la pauvreté [1] ». Un autre collaborateur du *Mercure* fait un « éloge de la pauvreté », où l'on sent un mépris de l'argent et du luxe, un besoin de vivre conformément à la nature, qui annoncent déjà la prédication de Rousseau [2]. Ce discours passionné précède de trois ans à peine le *Mondain* de Voltaire; mais entre ces deux opuscules, il y a plus qu'un intervalle chronologique, fût-il même d'une génération : il y a l'opposition de deux systèmes sur la vie. Le *Mercure* ne soufflera mot du *Mondain*, comme il a ignoré les *Lettres philosophiques*; mais il s'arrêtera avec complaisance sur les « bons livres », tels ceux de Saint-Aubin, de Claville et de Pluche, qui savent tout ensemble « parler à l'esprit et toucher le cœur [3] ». Ce sont précisément ces livres que le Jean-Jacques des Charmettes a choisis comme bréviaires de sapience. Rouvrons-les avec lui. J'ai déjà marqué, pour quelques-uns d'entre eux, la concordance générale de leurs principes directeurs et des siens; mais sa dette envers eux ne se borne pas là.

La philosophie de Claville est une philosophie à la fois « naturelle et chrétienne; c'est une philosophie de sentiment, indépendante de la scolastique », où l'on retrouve toujours « la nature de concert avec la religion ». Cette philosophie invite l'homme qui cherche le bonheur à se resserrer en soi-même; elle célèbre l'excellence de la solitude et surtout de la solitude des champs, pour arriver à la sagesse et goûter la paix de l'âme; elle « fait sentir la fausseté de la plupart des vertus humaines et le prix de la vraie vertu »; elle affirme les principes immuables de l'équité naturelle et la juridiction incorruptible de la conscience; elle n'admet pas, d'ailleurs, que la conscience puisse s'affranchir de la foi en Dieu, et regarde comme un axiome qu'il n'y a « point d'honnête homme sans reli-

1. Question dans le *Mercure* d'août 1733, Réponse dans les numéros de février et mars 1734, p. 254-269, 431-447.

2. *Mercure* d'août 1733, p. 1787-1797.

3. *Vers à M. de Claville sur son « Traité du vrai mérite »*, dans le *Mercure* de janvier 1738, p. 118.

gion »; elle montre dans le christianisme « la plus judicieuse philosophie de l'univers » et aussi la plus « consolante »; et, sans vouloir supprimer le dogme ou nier les droits de l'esprit, elle abandonne la direction de la vie spirituelle aux sentiments du cœur : « Dès que mon cœur a senti la sainteté de ma religion, je n'ai plus besoin de penser, et mon esprit n'a plus rien à faire [1] ».

C'est aussi un plaidoyer en faveur de la religion que présentent, d'une façon diffuse, les six gros volumes de Saint-Aubin. On a vu que cette encyclopédie de toutes les sciences en montrait surtout les lacunes, les incertitudes et les contradictions. Quoi qu'on fasse, le mystère nous environne de partout; le plus clair de notre savoir, c'est de confesser que nous ne savons rien. La civilisation ne doit pas nous en imposer; l'heureuse égalité et simplicité des âges primitifs était bien préférable à cette tyrannie de l'argent qui pèse sur nous. A qui n'a pas la véritable science de la vertu et du bonheur, la science n'est qu'un piège, une grande et dangereuse illusion. Cherchons dans la religion cette sécurité de l'esprit que les sciences humaines ne sauraient nous donner. Avant de connaître l'univers, tâchons de nous connaître nous-mêmes, et appliquons-nous à devenir meilleurs : « Deux principales qualités d'un ouvrage, dit le *Mercure de France*, sont d'épuiser les matériaux du côté du savoir, et de donner à penser encore plus qu'il n'exprime. L'auteur du *Traité de l'opinion* a réussi dans l'un et l'autre genre [2] ». Soyons sûrs que Jean-Jacques, lui aussi, aura trouvé dans Saint-Aubin à apprendre et surtout à « penser [3] ».

« J'ai lu Nieuwentyt avec surprise et presque avec scandale », fait-il dire à son Vicaire [4]. Cette « surprise » qui

1. *Traité du vrai mérite* [238], I, 86, II, 156, 138; I, 335-337, II, 4-5, 49-50, 257, 236, 242-244.

2. N° de mai 1733 [48], 961.

3. Cf. mon article sur *Rousseau et Saint-Aubin* [623], et dans mon édition de la *Profession de foi* [47], les notes des p. 57, 61, 65, 97, 101, 131, etc.

4. *Profession de foi* [47], 135.

n'implique, du reste, aucun désaccord sur les principes, — il ne la connaissait pas aux Charmettes; il plaçait alors Nieuwentyt à côté de Pline, parmi les maîtres de l'histoire naturelle, qui lui apprenaient « à penser, ouvrir les yeux et voir [1] ». Nieuwentyt lui rendait sensibles « les merveilles de la nature » et la sagesse de son auteur; et, dans les aspects généraux comme dans les plus petits détails de la création, dans les éclipses de la lune et la marche des nuages, comme dans la structure de l'oreille, les pattes des oiseaux et le ventre de la carpe, il lui montrait les intentions de Dieu [2].

Il les montrait doctement, mais sèchement [3]. La sensibilité de Jean-Jacques trouvera mieux à se satisfaire dans l'ample ouvrage qui paraîtra quelques années plus tard : le *Spectacle de la nature*. L'abbé Pluche ne garde aujourd'hui qu'une gloire empoussiérée. Pourtant son livre si répandu fut presque en son temps un grand livre [4]. Rousseau, jeune précepteur, le mettra entre les mains de ses élèves comme un indispensable conseiller [5], précisément parce qu'il l'avait d'abord pris lui-même pour achever son éducation. « La vue de la nature, disait l'abbé Pluche, est une théologie populaire, où tous les hommes peuvent apprendre ce qu'ils ont intérêt de connaître ». Cette « théologie » est une théologie rassurante, car on y peut toujours admirer « le concert de la nature avec la révélation ». C'est aussi une théologie réconfortante et flatteuse, qui fait de l'homme le centre de la création, l'enfant privilégié de la Providence. Tous les êtres tendent vers lui; c'est lui qui donne à la terre une âme commune : il est non seulement « le centre des créatures qui l'environnent;

1. *Verger des Charmettes*, VI, 6.
2. *Existence de Dieu* [213], 412, 215-219, 338-343, etc.
3. « Le docteur est savant, judicieux, mais un peu sec », dira de Nieuwentyt l'auteur du *Génie du christianisme*, qui ne se privera pas, du reste, de l'utiliser, I, v, 3 [509], I, 169, note 1.
4. Cf. D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIII[e] siècle* [606], 9.
5. *Éducation de M. de Sainte-Marie*, III, 44.

il en est encore le prêtre ». Mais, si l'abbé Pluche caresse l'orgueil humain en faisant graviter toutes les merveilles de l'univers autour de son roi, il sait pourtant modérer les folles ambitions de la raison; et dans ce livre, qui est « également fait pour le cœur et pour l'esprit [1] », c'est au cœur qu'il appartient de décider sur bien des problèmes qui doivent échapper au magistère de l'esprit. Ceux-là se trompent qui croient que l'homme jouit du « privilège d'obtenir de sa raison des réponses nettes et certaines sur toutes les questions qu'il jugera à propos de lui faire. Ce n'est point là sa vocation, ni l'ordre de son intelligence ». Notre intelligence n'est pas tant faite pour connaître que pour nous aider à vivre. Il faut nous résigner à ne pas pouvoir nous maintenir dans la région du pur intellectuel; adressons-nous à l'expérience, l'expérience des sens et celle du cœur, adressons-nous surtout à la révélation : elles nous donneront, sinon des connaissances intelligibles, du moins des certitudes pratiques [2].

Ainsi Pluche, Saint-Aubin, Claville, l'historien comme le physicien, envisagent l'univers et la vie du même point de vue, le point de vue moral et religieux. Leurs livres sont tous, à leur manière, des livres d'édification. De ces maîtres qui lui furent si chers, Jean-Jacques apprend l'inutilité et la vanité des systèmes, l'indigence prétentieuse de la

1. *Mercure de France*, avril 1739 [48], 737.

2. *Spectacle de la nature* [230], III, 148, 504, I, 502-535, V, 133. Cf. d'autres formules où se manifeste de façon très précise ce qu'on pourrait appeler le « pragmatisme » de Pluche, ap. D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIIIe siècle* [606], 62, 143, 150, et dans le compte rendu que j'ai fait de ce livre [83], XIX, 948. Le rédacteur du *Mercure* que j'ai cité à la note précédente avait bien mis en valeur ce caractère de la philosophie de Pluche. « L'auteur, disait-il (p. 742-743), démontre par une foule d'expériences que nous ne sommes point appelés à connaître le fond et la nature de ce qui nous environne, mais que Dieu ne nous a accordé des lumières et des connaissances que ce qu'il faut pour régler notre cœur et exercer notre main ». On trouvera dans les notes de mon édition de la *Profession de foi* [47], 61, 65, 71, 105, 137, 139, 155, etc., quelques textes qui feront sentir la dette de Rousseau à l'égard de Pluche.

raison, lorsqu'elle veut dépasser les bornes de l'humble expérience, la suprématie du cœur dans les débats décisifs où se joue le tout de l'homme, l'influence néfaste de la richesse et du luxe sur le bonheur et la vertu. Il apprendra d'eux surtout que la première des connaissances est la connaissance de Dieu et de ses devoirs, et que toute science est vaine, qui n'aboutit pas à la pratique, et à la pratique du bien.

En marge d'un manuscrit de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, je trouve cette note inutilisée : « Quoique catholique et prêtre, il aimait les bons livres des protestants; il lisait Clarke, Addison, Abbadie [1] ». Ici, comme presque toujours, le Vicaire et Jean-Jacques ne font qu'un. Si sincère que fût sa conversion, ce nouveau catholique n'avait pas cru, comme tant de convertis, que tout fût abominable dans la religion qu'il avait quittée. Il lisait donc, lui aussi, « les bons livres des protestants ». Au reste, certains d'entre eux avaient été comme adoptés par l'apologétique catholique. Abbadie, par exemple, était aussi classique à Paris qu'à Rotterdam. On se rappelle l'enthousiasme de Mme de Sévigné pour « l'Abbadie [2] » : « Demandez à l'abbé de Polignac, disait-elle, s'il estime ce livre »! L'auteur de la *Vérité de la religion* méritait ces sympathies catholiques, car il avait renoncé aux controverses irritantes, pour obtenir l'unanimité des consciences chrétiennes sur les articles essentiels. Lourdement, prolixement, mais avec une certaine chaleur et un accent de sincérité qui touchait, il réfutait athées et déistes, prouvait la nécessité d'une révélation pour rétablir la loi naturelle en son intégrité, et faisait voir l'excellence du christianisme, dans « la pureté de sa fin », dans « sa proportion avec les besoins de l'homme », dans « la convenance de ses mystères avec les lumières de la raison ». En des pages où l'on sentait

1. Cf. mon édition [47], 2 note.
2. Lettres à Mme de Grignan, du 16 novembre 1689, à Coulanges, du 26 juillet 1691, édit. Monmerqué, Paris, Hachette, 1862, in-8, IX, 316 et X, 47.

l'influence toute récente de Pascal, il disait la grandeur et la misère de l'homme, sa faiblesse et son isolement dans l'immensité d'un univers où tout pourtant se rapportait à lui. Ce n'est pas en vain que Jean-Jacques aura lu « l'Abbadie ». Le Vicaire Savoyard sera là pour en témoigner [1].

Clarke était un guide moins sûr pour un croyant strictement orthodoxe. Voltaire l'avait signalé, non sans plaisir, comme « le plus ferme patron de la doctrine arienne [2] »; et son livre sur la Trinité était suspect; mais ses *Traités de l'existence et des attributs de Dieu* se maintenaient dans des généralités, où tout chrétien pouvait le suivre à l'aise. Jean-Jacques l'y a suivi avec enthousiasme. On sait quels éloges il fera décerner à Clarke par le Vicaire Savoyard. Celui-ci proclamera le système de Clarke « si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu, et en même temps si frappant, si lumineux, si simple », que tous les philosophes sans préjugés devraient le recevoir « avec un applaudissement unanime [3] ». Clarke sera le métaphysicien de Rousseau. Il lui fournira des démonstrations pour quelques thèses, d'une métaphysique élémentaire, dont Jean-Jacques fera des principes intangibles, et qu'il opposera inlassablement à la philosophie encyclopédiste : la matière ne saurait ni penser, ni sentir; le mouvement n'est pas essentiel à la matière: il est impossible de tout ramener à une seule substance; l'enchaînement des causes et des effets réclame un Être suprême, existant par lui-même; cet Être est infiniment sage, bon, juste, puissant; la volonté humaine est libre, et c'est cette liberté qui explique le problème du mal. Les injustices subies et les fautes commises exigent des sanctions et des réparations ultra-terrestres. Celui-là obtiendra l'immortalité bienheureuse qui aura réglé sa vie

1. *Vérité de la religion*, II, IV, 4, 5, 9; I, I, 12, 13 [172], II, 303, 306-316, 370; I, 79-82, etc.; cf. encore les notes de mon édition de la *Profession de foi* [47], 115, 121, 123, 137, 155, 159, etc.

2. *Lettres philosophiques*, VII [239], I, 79.

3. *Profession de foi* [47], 65-69.

selon les devoirs éternels de la morale, où s'expriment à la fois la volonté formelle de Dieu et les relations nécessaires des choses. Ces devoirs se confondent avec ceux qu'un christianisme sagement interprété nous enseigne, car la vraie morale chrétienne « s'accorde très bien avec les lumières de la droite raison et de la pure nature [1] ». Autant de formules — même la dernière — que le Vicaire Savoyard vivifiera de son éloquence, et qui seront le nerf de sa *Profession de foi*. Cette synthèse restera pour Jean-Jacques la plus solide, la plus satisfaisante et la plus cohérente que jamais philosophie ait tentée. On peut dire que le meilleur de sa confiance en la raison, c'est à Clarke qu'il le doit. Il ne l'a pourtant pas cité parmi ses maîtres de prédilection dans le *Verger des Charmettes*; et l'on serait peut-être tenté de supposer qu'il n'a eu recours à lui que quand les négations des « philosophistes » l'ont obligé à se justifier à lui-même sa foi et à l'étayer de raisonnements. Mais, si l'on en croit sa lettre à M. de Franquières, l'espèce de révélation qu'il a trouvée dans Clarke aurait été, en 1769, déjà vieille de trente ans, ce qui la reculerait jusqu'à l'époque même des Charmettes [2].

Nous sommes plus exactement renseignés sur ses lectures d'Addison, et nous savons qu'il fit connaissance avec lui dès son arrivée chez Mme de Warens : « Le *Spectateur*, écrit-il dans les *Confessions* [3], me plut beaucoup et me fit du bien ». Je le crois sans peine. Addison était pieux, mais sensible et tolérant; il traitait avec éloquence et gravité les grands lieux communs où se complaît la méditation humaine; il montrait la Providence dans les prodiges de l'instinct, et, dans la vie terrestre, une étape vers un monde meilleur; il vantait les bienfaits de la religion,

1. Clarke, II, XVI, 12 [216], III, 57; cf. les autres références de Clarke dans mes notes à la *Profession de foi* [47], 95, 101, 113, 157, 159, 173, etc.

2. Lettre à M. de Franquières, du 15 janvier 1769, à la suite de mon édition de la *Profession* [47], 516.

3. VIII, 77.

source de tout vrai bonheur, dénonçait la fourberie rancunière des bigots, et négligeait les mystères du dogme, pour exalter la morale, où résidait, selon lui, l'essentiel du christianisme[1]. « A un esprit philosophique, qui le rend capable d'impartialité, dira plus tard Marie Huber[2], il joint un fond de respect pour la religion qui transpire partout, — deux caractères en eux-mêmes très compatibles, mais qui, pour le malheur de notre siècle, se trouvent rarement réunis ». Addison était déjà, comme le Vicaire Savoyard, un croyant philosophe, mais plus timide, sinon plus inconséquent[3].

Le *Spectateur français* prolongeait, sans doute, pour Jean-Jacques la leçon du *Spectateur* anglais, mais en y apportant peut-être plus d'ironie, de subtilité, et aussi d'émotion. Si mondain, ou plutôt si sociable, qu'ait été l'auteur de l'*Épreuve* et de *Marianne*, si raffinés que fussent son esprit et son style, il y avait cependant chez cette âme religieuse, sensible, susceptible et irascible, chez cet ennemi des philosophes libertins, et de Voltaire en particulier, de quoi faire comme un devancier préraphaélite de Jean-Jacques. Son *Spectateur* et son *Indigent philosophe* donnent souvent l'impression d'un Rousseau adouci, estompé; ce serait même, par endroits, du Rousseau authentique, si, tout d'un coup, la phrase ne devenait trop spirituelle, ou si l'éloquence ne tournait court brusquement. Que de fois, en parlant des riches, des faux dévots, des pures « voluptés » que laisse la vertu, du devoir essentiel à l'homme, — qui n'est pas d'être savant, mais d'être bon, — de l'incrédulité, cette « méprise funeste qu'un cœur corrompu fait faire à l'esprit », des philosophes « arrogants », ces « Messieurs

1. Cf. *Le spectateur* [199], II, 119-132, IV, 415-419, III, 83, VI, 79, 410, II, 346, V, 33-37, etc.

2. *Réduction du « Spectateur anglais »*, « Avertissement du réducteur » [283], I, p. VII.

3. Cf. les rapprochements entre la doctrine du Vicaire et celle du *Spectateur* dans mon édition de la *Profession de foi* [47], 129, 217, 229, 249, etc.

les véridiques », qui prétendent servir la vérité et ne servent que leur vanité, — Marivaux trouve des paroles émues et vibrantes, auxquelles Jean-Jacques fera écho [1].

Ainsi la plupart des livres dont il s'entourait maintenaient autour de lui une atmosphère chrétienne, et le confirmaient davantage dans cette persuasion que la foi seule peut donner à la vie, comme à la pensée, un sens et un réconfort. Déjà pourtant on a pu voir que plusieurs d'entre eux travaillaient indirectement à énerver son catholicisme ; et, sans le détacher encore des dogmes précis, prêchaient l'indifférence aux discussions purement spéculatives de la théologie. D'autres livres, d'ailleurs, qu'il lisait avec passion ou curiosité, devaient l'acheminer vers des questions troublantes. Si la lettre à M. de Franquières est exacte, Jean-Jacques aurait eu, dès les Charmettes, sinon des doutes, du moins des inquiétudes, et aurait senti le besoin de se raffermir lui-même dans sa foi. Il lisait les *Essais* [2]. N'y trouvait-il donc, comme il le dit dans le *Verger*, qu'à

Rire tranquillement de l'humaine misère?

Montaigne ne lui suggérait-il pas [3] que les lois de la conscience se réduisent aux préjugés de la coutume et participent à leur instabilité, que la religion est affaire de géographie, que le monde offre un spectacle incohérent, où l'on ne voit guère place pour une Providence? Il lisait Pope [4], Pope qui le « consolera » plus tard par son robuste optimisme [5], et qui peut-être le consolait dès maintenant. Mais Pope refusait de s'associer à tous ces *Te Deum* complaisants qui faisaient de l'homme le roi du monde, le centre de la création. Sa Providence, bien générale, était aussi bien lointaine ; et le Dieu que chantait ce poète catholique était moins le Dieu des chrétiens que

1. *Spectateur* [223], 41-42, 403-404, 520-521, 48, 315-319, 291, *Indigent*, 105-169.

2. *Verger des Charmettes*, VI, 2.

3. *Essais*, I, 23, II, 12 [157], I, 146, II, 149, 336-337, etc.

4. *Verger des Charmettes*, VI, 6.

5. Lettre à Voltaire, du 18 août 1756, X, 123.

le Dieu de « la prière universelle », celui « que le saint, le sauvage et le sage ont adoré dans tous les siècles et dans tous les climats, Jéhova, Jupiter, Seigneur [1] ».

D'autres livres encore, dont la philosophie était moins apparente, pouvaient causer à sa foi un certain malaise. Plutarque était resté l'un des maîtres de son imagination et de son cœur [2]. Devant tous ces héros antiques, vers qui allaient son admiration et son envie, Jean-Jacques ne serait-il pas conduit à se poser à son tour le problème de « la vertu des païens » et de la suffisance de la morale naturelle? A cette question, — à laquelle, un siècle plus tôt, le livre de La Mothe Le Vayer [3] avait déjà suggéré une réponse, — l'abbé Terrasson répondait dans son *Sethos*, ce nouveau *Télémaque*, qui fraternisait avec celui de Fénelon dans la bibliothèque des Charmettes : « Il n'est point inutile, disait Terrasson dans sa *Préface* [4], de recommander aux hommes les vertus morales. C'est par là que l'on peut avoir, si je l'ose dire, un commerce de mœurs avec les peuples les plus différents de religion. C'est par là que, dans la religion même, on peut entretenir l'humanité et la probité, si nécessaires au bien public, dans ceux qui ont le malheur de n'être pas assez sensibles à des motifs d'un autre ordre et plus importants pour eux. C'est par là enfin que l'on peut faire remarquer à des personnes trop zélées, qui paraissent mépriser les vertus simplement morales, que les vertus chrétiennes sont à leur égard ce que la foi est à l'égard de la raison, c'est-à-dire qu'elles leur sont supérieures sans leur être jamais contraires ». Ces déclarations étaient prudentes, mais suffisamment claires. Le reste du roman l'était davantage. Partout où le héros

1. Pope, *Essai sur l'homme*, I et III [226], 29, 37-39, 91; *La prière universelle* [116], IV, 396.

2. Cf. *Confessions*, VIII, 4, et les nombreux extraits de Plutarque dans ses cahiers de brouillons [6], 8-12.

3. *De la vertu des païens* [160]. Rousseau semble l'avoir lu : cf. mon édition de la *Profession* [47], 381, 395, etc.

4. *Sethos* [228], I, p. XVII-XVIII.

égyptien de Terrasson rencontrait des cultes superstitieux et barbares, il instituait sur les ruines du fanatisme une religion élémentaire, qui « tendait beaucoup à la morale », et qui « ne manquait point de purger la nation des vices les plus contraires à la société ». « La piété envers les dieux est aveugle, disait Terrasson, lorsqu'elle nuit à la société humaine ». Celle que prêchait Sethos faisait le bonheur des peuples, tout en se contentant de vérités naturelles et de vertus humaines [1].

En 1732, c'est-à-dire l'année même qui suivait l'apparition de *Sethos*, l'abbé Prevost publiait son *Cleveland*, ce *Cleveland* que Jean-Jacques lira bientôt avec toute son âme, à la fois furieuse et attendrie [2]. Cleveland disait les mêmes choses que les truchements de Terrasson, mais avec une insistance plus précise. Il annonce aux Abaquis le Dieu de la nature et de la conscience, qui ne réclame d'autre culte que celui de la fraternité des cœurs, et n'a pas de peine à réveiller cette religion primitive chez ces âmes « simples où règnent la droiture et l'innocence ». Ainsi, lorsqu'on atteint la « nature » authentique, elle apparaît comme foncièrement bonne, supérieure à tous les systèmes et à toutes les religions, ou plutôt étant elle-même une religion, la plus ancienne et la seule vraie. « Suivre l'inspiration droite de la nature », devient la règle morale qui résume toutes les autres : « J'étais persuadé, dit Cleveland, que les mouvements simples de la nature, quand elle n'a point été corrompue par l'habitude du vice, n'ont jamais rien de contraire à l'innocence; ils ne demandent point d'être réprimés, mais seulement d'être réglés par la raison [3] ». C'est sans doute moins théâtral que les affirmations solennelles : « tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses », ou encore « l'homme est naturellement bon [4] »; mais c'est d'une presque aussi ferme assu-

1. *Sethos* [228], II, 207, I, 457; cf. encore II, 173, 257 et suiv., etc.
2. *Confessions*, VIII, 157.
3. *Cleveland* [231], V, 170, 125, IV, 137.
4. *Émile*, II, 3; *Discours sur l'inégalité*, I, 133.

rance. Jean-Jacques a compris de bonne heure la portée de ces principes de Prevost; et c'est à travers *Cleveland* que ce jeune homme de vingt-sept ans a, pour la première fois peut-être, pressenti son système.

> ...... Dans *Cleveland*, j'observe la nature,
> Qui se montre à mes yeux touchante et *toujours pure* [1].

III

Ces idées de morale universelle, de religion primitive, de nature innocente, deviendront de plus en plus pour lui des idées maîtresses. Mais au moment où nous sommes parvenus, il n'en a pas encore développé toutes les conséquences; il reste, non seulement très religieux, mais chrétien sans réserve, et même catholique fidèle. Si quelques-unes de ses lectures ont pu déjà le conduire à certains doutes, ou lui conseiller certaines libertés, elles sont, en quelque sorte, neutralisées par le courant généra[l] qui les emporte. Et ce courant est chrétien. Quelque tendresse qu'il ait pu donner à tel ou tel livre, n'oublions pas que celui qui, dans sa pensée, les coordonne et les domine tous, et sur lequel, au fond du cœur, il les juge tous, c'est le livre du P. Lami, dont « il a fait son guide ». Les *Entretiens sur les sciences* ne lui ont pas seulement fourni un plan d'études [2], ils n'ont pas seulement développé chez lui le goût de la lecture méthodique et plume en main, ils lui ont donné une conception de la vie; ils lui ont appris à regarder plus haut que l'acquisition immédiate du savoir, à subordonner les recherches de l'intelligence à un idéal, qui seul les justifie ou les excuse. « Ce qu'il y a de particulier ici, disait le P. Lami dans son *Introduction* [3], c'est que l'on forme un savant par rapport à la religion. On lui apprend à regarder Dieu dans ses

1. *Verger des Charmettes*, VI, 6.
2. Le « magasin d'idées ». est conforme aux conseils du P. Lami [170], 285-286; cf. encore 367-368.
3. *Lettre à M. l'abbé de **** [170], non paginée.

études, et à n'étudier que pour le connaître et le servir ». A prendre cette devise dans un sens large, on peut dire qu'elle sera aussi celle de Rousseau. Le P. Lami lui fit voir que le monde, « infecté » et « pestiféré », n'offrait qu'une « confusion de misérables qui tombent les uns sur les autres », où l'homme épris de « vérité et de justice » ne peut être que malheureux. Il lui fit comprendre que la régénération de l'âme n'est possible que dans le silence de la solitude : « Presque tous les hommes sont corrompus dans leurs maximes, dans leurs paroles et dans leurs actions: on devient mauvais aussitôt qu'on vit avec eux; il faut donc les fuir ». Dès qu'on « se laisse ensorceler par les bagatelles du monde », l'entendement s'obscurcit, « on ne voit plus ces excellentes vérités qui étaient claires dans la retraite [1] ». Ainsi cet art de lire les livres aboutit à celui de s'en passer. « Pourquoi aller chercher ailleurs ce qu'on a chez soi? Les gros livres ne font que distraire. Lorsqu'on consulte la raison, qu'on l'écoute, qu'on se présente à sa lumière, on se retire, pour ainsi dire, tout lumineux, on a l'esprit éclairé et plein de connaissances riches et nettes, au lieu que les livres ne font que charger la mémoire et confondre l'esprit [2] ». Mais la « raison » que consulte le disciple du P. Lami n'est pas une raison indépendante; c'est une raison couronnée par la foi, et qui prolonge, par la perspective de l'éternité, le spectacle et la méditation de la vie : « Les jugements de Dieu sont présents à son esprit, les supplices effroyables des damnés, et la joie des saints dans le ciel [3] ». Quand Jean-Jacques nous apprend, qu'aux environs de sa vingt-cinquième année [4], « la dure théologie » de l'Oratoire finissait par l'épouvanter, et que « la

1. *Dernières paroles de Synèse à Eugène*, *Seconde lettre de Théodose à Eugène* [170], 377-379, 390-396.

2. *Entretiens* [170], 280.

3. *Seconde lettre de Synèse à Eugène* [170), 391.

4. D'après les *Confessions*, c'est aux Charmettes mêmes qu'aurait eu lieu cette crise de conscience; mais, si vraiment le confesseur de Jean-Jacques, le P. Hemet, y a joué son rôle, elle doit être reportée avant l'entrée dans la maison Noeray, puisque le P. Hemet mourut

terreur de l'enfer » troublait peu à peu sa sécurité [1], c'est que le P. Lami lui posait quotidiennement, et dans toute son angoisse, le problème du salut : « Je ne crois pas, disait-il à la première page de son livre, qu'il y ait une vérité qu'il soit plus important de ne point perdre de vue que celle-ci, qui nous est répétée en cent endroits de l'Écriture, qu'il y a peu de gens qui soient sauvés. Un homme qui est attentif à cette vérité, et qui pèse ce que c'est que l'éternité, qui est vivement touché de la crainte des peines éternelles et du désir de la félicité, ne pense point à ce qu'il voit sur la terre; il ne considère que la règle, c'est-à-dire la volonté de Dieu [2] ».

Jean-Jacques fut si « vivement touché de cette crainte des peines éternelles », qu'elle devint chez lui, pendant quelque temps, une phobie. Les *Confessions* nous ont raconté cette crise d'effroi maladif, où Jean-Jacques, épuisé d'émotion et d'incertitude, demandait au jeu des sorts de le fixer sur son salut : « Je m'en vais, se disait-il, jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de moi ; si je le touche, signe de salut; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi, je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur, mais si heureusement, qu'elle va frapper au beau milieu de l'arbre.... Depuis lors, je n'ai plus douté de mon salut [3] ». Il est certain que l'auteur du *Vicaire Savoyard* n'en doutera plus, et qu'il aura relégué parmi les chimères qu'on ne discute pas « l'éternité des peines, que ni vous, disait-il à Voltaire, ni moi, ni jamais homme pensant bien de Dieu, ne croirons jamais [4] ». Il l'a cru pourtant aux heures les

plus d'un mois avant la signature du bail, le 22 mai 1738. Il est, du reste, infiniment vraisemblable qu'elle est antérieure à la rédaction des deux grandes prières dont je vais parler, qui témoignent d'une grande paix intérieure, et qui paraissent bien avoir été composées aux Charmettes.

1. *Confessions*, VIII, 173.
2. *Lettre à M. l'abbé de* *** [170], non paginée.
3. *Confessions*, VIII, 173.
4. Lettre du 18 août 1756, X, 130 : cf. *Profession de foi* [47], 215-219.

plus recueillies de sa jeunesse; et le témoignage des *Confessions* se trouve confirmé par un autre document, que j'ai publié naguère, et dont l'authenticité paraît certaine. C'est une *Épître aux religieux de la Grande-Chartreuse*, qui ne vaut pas mieux, peut-être moins, que les autres vers de Jean-Jacques, mais dont l'émotion et la sincérité font le prix. Le solitaire des Charmettes a trouvé au « Désert » une solitude moins riante que celle de son « Verger »; mais il a senti la séduction de l'ascétisme chez ces religieux « de bronze », qui n'ont « plus rien d'humain »; il leur a envié les « chastes plaisirs » de leurs vertus, mais surtout la sécurité de leur salut; et il a entendu l'appel silencieux qu'ils lui adressaient, de « consacrer à Dieu le reste de ses jours », — heureux, pensait-il,

> Trop heureux, si je puis, en vivant comme vous,
> Obtenir ses faveurs et calmer son courroux.
> . . . .
> Votre ennemi vaincu, honteux de sa défaite,
> Ne revient plus troubler cette douce retraite.
> Tranquilles sur le sort de votre éternité,
> Vous voyez commencer votre félicité;
> Et, de mille remords mon âme déchirée,
> Aux flammes, aux démons, craint d'être un jour livrée [1].

On sent l'angoisse et le tragique de cette plainte. Elle est d'autant plus inattendue, que toutes les amitiés dont Jean-Jacques était alors entouré auraient dû, semble-t-il, le prémunir contre cet affolement. Il avait pour les « Révérends Pères Jésuites » le plus confiant respect; et ceux-ci, on l'a vu, le lui rendaient en affection; ils venaient le voir et l'encourageaient dans son travail. L'un d'eux, le P. Hemet, était son confesseur; ce n'est pas lui, faut il le dire, qui aurait accablé une âme jeune sous une terreur stérilisante. Ce n'est pas non plus Mme de Warens, elle qui ne voulait voir que des figures dans les menaces des textes sacrés, et qui se contentait du purgatoire. Au reste, Jean-Jacques est le premier à le constater. Il nous dit même

1. *Aux religieux de la Grande-Chartreuse* [42], 247-249.

que c'est « Maman » et leur commun confesseur qui ont apaisé ses craintes et l'ont remis « dans une bonne assiette[1] ». Mais on comprendrait mal comment, sous leurs yeux, de pareilles frayeurs avaient pu s'infiltrer dans l'âme de leur jeune ami, y grandir et la bouleverser, si cette crise ne manifestait pas en même temps l'indépendance de Jean-Jacques dans l'élaboration de sa conscience religieuse. Au « verger des Charmettes », ses vrais maîtres ne sont déjà plus les jésuites et sa chère « Maman »; ce sont ses livres, et son cœur éclairé, troublé, ou stimulé par eux. A travers les émois douloureux ou les suggestions rassurantes qu'ils lui apportent, Jean-Jacques s'achemine vers une conception personnelle — ce qui ne veut pas dire originale — de la vie et de Dieu. Dans la pièce même que j'ai citée, où la pensée de l'enfer met comme un frisson d'épouvante, d'autres sentiments apparaissent, qui permettent de comprendre où il trouvera les apaisements décisifs. Sans cesse, gémit-il aux moines de la Grande-Chartreuse,

> Sans cesse je combats la grâce et la raison.
> Hélas! que n'ai-je vu le monde par vos yeux,
> Ou que n'ai-je plutôt approché de ces lieux!
> Vous en avez banni la fraude et l'imposture,
> La grâce seule y règne, et la simple nature.
> Là, chacun consultant la raison et la foi,
> Fuit le mal, fait le bien, et vit selon la loi.
> . . . .
> Vieux sapins, qui voyez revivre l'innocence
> Que le monde autrefois connut dès sa naissance,
> Cachez-moi tellement sous un feuillage épais,
> Que mon guide égaré ne me trouve jamais.

Le poète qui a écrit ces vers n'a pas encore fixé son idéal : la peur de la damnation l'étreint, et sa foi, comme ses remords, le font soupirer après la purification de la « grâce », sans doute; mais il croit aussi en la « raison », ou, pour l'appeler d'un nom plus touchant, il croit en la nature, « la simple nature », celle qui se découvre dans la

1. *Confessions*, VIII, 163-164, 173.

solitude aux cœurs vertueux, et qui peut faire « revivre l'innocence » des âges primitifs. Cette foi en la nature et en sa bonté, le P. Lami ne la partageait certes pas; mais nous avons vu que d'autres livres, familiers à Jean-Jacques, la lui insinuaient. De ce qui n'était chez plusieurs qu'une formule abstraite et tout intellectuelle, il fait une croyance émue, qui enchante son imagination et qui lui révèle à lui-même, parmi les remords de ses fautes, « l'innocence » profonde de son cœur.

Beaucoup plus que les affectueuses exhortations de Mme de Warens ou d'un confesseur, cette foi grandissante aura mis peu à peu sur les angoisses d'une conscience maladive son optimisme et sa sérénité. Plus tard il sentira qu'avec cette confiance en la bonté de la nature, « la base du christianisme vulgaire est ébranlée[1] »; et nous verrons alors comment il essaiera de concilier sa philosophie et son christianisme en une même religion. Pour l'instant, sa philosophie, qui n'est pas encore un système, mais plutôt aspirations et instincts, ne l'empêche pas de se mouvoir à l'aise parmi les pensées, les sentiments et les désirs où se complaît une âme chrétienne. Il nous reste, pour en témoigner, quelques pages encore trop peu connues, fort belles pourtant, et qui rendent, si l'on peut ainsi parler, un son unique dans l'œuvre de Rousseau. Ce sont deux grandes prières, rédigées par lui entre vingt-quatre et vingt-huit ans, et dont le manuscrit autographe nous a été conservé[2].

On connaît le charmant récit des *Confessions*, où Rousseau nous entraîne avec lui, « par le verger voisin », sur la côte des Charmettes, pour saluer d'un hommage matinal « l'auteur de cette aimable nature, dont les beautés étaient sous ses yeux » : « Mes prières, dit-il, étaient pures, et dignes par là d'être exaucées. Je ne demandais pour moi, et pour celle dont mes vœux ne me séparaient

1. *Confessions*, VIII, 163.
2. Publiées intégralement, pour la première fois, par M. Th. Dufour [38], 221-229.

jamais, qu'une vie innocente et tranquille, exempte du vice, de la douleur, des pénibles besoins, la mort des justes et leur sort dans l'avenir. Du reste, cet acte se passait plus en admiration et en contemplation qu'en demandes; et je savais qu'auprès du dispensateur des vrais biens, le meilleur moyen d'obtenir ceux qui nous sont nécessaires est moins de les demander que de les mériter[1] ». Les prières dont je vais parler apportent à ce texte la meilleure des illustrations, mais elles le corrigent ou le complètent sur certains points. Elles sont malheureusement trop longues pour être citées en entier. Il le faudrait pourtant, si l'on voulait en faire sentir toute la sincérité ou plutôt la spontanéité. Ces prières du jeune Jean-Jacques sont abondantes, et même redondantes; elles se déroulent avec complaisance et attendrissement, n'abandonnant qu'à regret les idées qu'elles ont d'abord évoquées. On sent qu'elles ont dû être, pour celui qui les a faites, bien moins l'accomplissement d'un devoir qu'une satisfaction de toute l'âme. La première nous retiendra bientôt par tout ce qu'elle a gardé de souvenirs genevois; mais, sauf un mot rapide sur « notre union », elle se maintient dans une adoration et des désirs généraux. C'est la prière qui peut être adressée par tout être humain au Créateur et Père commun. L'autre, beaucoup plus longue, d'ailleurs, et plus ardente, aboutit bientôt à un examen de conscience et à des résolutions personnelles, où le cœur se met tout entier. L'accent est grave, recueilli, émouvant :

Dieu tout puissant, Père éternel, mon cœur s'élève en votre présence, pour vous y offrir les hommages et les adorations qu'il vous doit; mon âme, pénétrée de votre immense majesté, de votre puissance redoutable et de votre grandeur infinie, s'humilie devant vous, avec les sentiments de la plus profonde vénération et du plus respectueux abaissement.... Mais, ô Dieu du ciel, si votre puissance est infinie, votre divine bonté ne

1. *Confessions*, VIII, 168-169.

l'est pas moins. O mon Père, mon cœur se plaît à méditer sur la grandeur de vos bienfaits; il y trouve mille sources intarissables de zèle et de bénédictions. Quelle bouche pourrait faire dignement l'énumération de tous les biens que j'ai reçus de vous? Vous m'avez tiré du néant, vous m'avez donné l'existence, vous m'avez doué d'une âme raisonnable, vous avez gravé dans le fond de mon cœur des lois à l'exécution desquelles vous avez attaché le prix d'un bonheur éternel, lois pleines de justice et de douceur, et dont la pratique tend à me rendre heureux, même dès cette vie. Vous avez attaché des douceurs à mon sort sur cette terre; et, en exposant devant mes yeux le spectacle touchant et magnifique de ce vaste univers, vous n'avez pas dédaigné d'en destiner une grande partie à ma commodité et à mes plaisirs. O sublime bienfaiteur, vos bienfaits sont infinis comme vous; vous êtes le Roi de la nature, mais vous êtes le Père des humains.... O mon Créateur, mon cœur s'excite, par la contemplation de toutes vos grâces et de tous vos bienfaits, à vous offrir des actions de grâces et des remerciements proportionnés : agréez-les dans la plénitude de votre miséricorde. O mon Dieu, pardonnez tous les péchés que j'ai commis jusqu'à ce jour, tous les égarements où je suis tombé; daignez avoir pitié de mes faiblesses, daignez détruire en moi tous les vices où elles m'ont entraîné. Ma conscience me dit combien je suis coupable : je sens que tous les plaisirs que mes passions m'avaient représentés dans l'abandon de la sagesse sont devenus pour moi pires que l'illusion et qu'ils se sont changés en d'odieuses amertumes; je sens qu'il n'y a de vrais plaisirs que ceux qu'on goûte dans l'exercice de la vertu et dans la pratique de ses devoirs. Je suis pénétré de regret d'avoir fait un si mauvais usage d'une vie et d'une liberté que vous ne m'aviez accordées que pour me donner les moyens de me rendre digne de l'éternelle félicité. Agréez mon repentir, ô mon Dieu!.... Je me souviendrai que vous êtes témoin de toutes mes actions, et je tâcherai de ne rien faire d'indigne de votre auguste présence. Je serai indulgent aux autres et sévère à moi-même, je résisterai aux tentations, je vivrai dans la pureté, je serai tempérant, modéré en tout, et je ne me permettrai jamais que les plaisirs autorisés par la vertu...; je me détacherai, autant qu'il me sera possible, du goût du monde, des aises et des commodités de la vie, pour m'occuper uniquement de vous et de vos perfections infinies.... Je me préparerai à la mort, comme au jour où je devrai vous

rendre compte de toutes mes actions, et je l'attendrai sans effroi, comme l'instant qui doit me délivrer de l'assujettissement au corps et me rejoindre à vous pour jamais. En un mot, ô mon souverain Maître, j'emploierai ma vie à vous servir, à obéir à vos lois et à remplir mes devoirs : j'implore vos bénédictions sur ces résolutions, que je forme de tout mon cœur et avec un ferme propos de les exécuter, sachant par une triste expérience que, sans les secours de votre grâce, les plus fermes projets s'évanouissent, mais que vous ne la refusez jamais à ceux qui vous la demandent du cœur, et avec humilité et ferveur. J'implore les mêmes grâces, ô mon Dieu, sur ma chère maman, sur ma chère bienfaitrice, et sur mon cher père. Accordez-leur, Père des miséricordes, tous les secours dont ils ont besoin; pardonnez-leur tout le mal qu'ils ont fait, inspirez-leur le bien qu'ils doivent faire, et leur donnez la force de remplir et les devoirs de leur état et ceux que vous exigez d'eux. Souvenez-vous généralement de tous mes bienfaiteurs; faites retomber sur leurs têtes tous les biens qu'ils m'ont faits; accordez de même l'assistance de vos bénédictions divines à tous mes amis, à ma patrie et à tout le genre humain en général; souvenez-vous, ô mon Dieu, que vous êtes le Père commun de tous les hommes, et ayez pitié de nous tous dans la plénitude de vos miséricordes.

Ampleur des images et des perspectives, grands mots, qui recouvrent de grands sentiments, frémissement délicieux de tout l'être au contact d'un idéal purifiant, douceurs du spectacle terrestre et visions de l'au-delà, qui tempèrent l'amertume des fautes et la crainte du péché, — l'éloquent poète qui écrivit cette « élévation » avait l'âme naturellement religieuse, je veux dire qu'il trouvait dans la religion son plus haut plaisir. On comprend aussi qu'il ait pu appeler « séjour de l'innocence[1] » la maison où de telles prières étaient possibles. Le jeune homme qui dit à Dieu : « répandez votre sainte bénédiction sur notre union, qu'elle serve à nous exciter mutuellement à vous servir[2] »; celui qui promet à Dieu : « je vivrai dans la pureté », ne saurait être l'aimable polisson qui se divertit

1. *Confessions*, VIII, 160.
2. *Première prière* [38], 223.

quotidiennement avec une dame un peu mûre. Si sa « Maman » a naguère été pour lui autre chose, elle n'est plus aujourd'hui que « sa chère bienfaitrice »; et ils peuvent prier ensemble.

Les lecteurs du *Vicaire Savoyard* retrouveront le Dieu de Rousseau dans ce « Roi de la nature », qui présente à notre admiration « le spectacle touchant et magnifique de ce vaste univers », dans ce « Père des humains », ce « sublime bienfaiteur », qui a fait la terre pour « notre commodité et nos plaisirs [1] »; mais ils sentiront aussi dans cette prière une ferveur proprement chrétienne, et, pour tout dire, une piété que Jean-Jacques ne connaîtra plus. Il n'est pas alors hésitant, comme il le sera plus tard, sur la possibilité de la création [2] : « Quelque magnificence qui règne dans la construction de ce vaste univers, je conçois qu'il n'a fallu, pour le sortir du néant, dans toute sa perfection, qu'un instant de votre volonté »; il ne croit pas encore que demander à Dieu son aide et sa protection soit « un vœu téméraire » presque outrageant [3]; non, il prie, au plein sens du mot; il demande le secours d'en haut, et les « bénédictions divines » sur lui et ceux qui lui sont chers; il implore « la grâce »; et il le fait avec un repentir, avec une ardeur d'humilité, avec un sentiment de la misère humaine, et de la sienne en particulier, qui deviendront tout théoriques chez le Rousseau de la maturité, et ne l'empêcheront pas de traiter d'égal à égal avec Dieu. Amour de la retraite, de la solitude, résignation, mortification des sens et de la volonté, pardon des injures, chasteté, — tout l'idéal chrétien semble s'épanouir dans cette prière.

Et cependant comment ne pas remarquer que, de cette prière chrétienne, Jésus-Christ est absent, non pas seulement son nom, mais ses sacrements, ses saints et son Église. Jean-Jacques, qui croit sa dernière heure venue,

1. Cf. *Profession de foi* [47], 153-163.
2. *Id.*, 225.
3. *Id.*, 295.

commence son testament par invoquer « Notre-Seigneur Jésus-Christ, la Très-Sainte Vierge et les saints Jacques et Jean, ses patrons » : mais, quand sa piété s'exprime librement, en dehors des formules traditionnelles, il semble que le Christ lui devienne inutile, et qu'il n'ait plus besoin d'aucun intermédiaire pour s'adresser au « Père commun de tous ». Et puis, si le repentir de ses fautes, si le sentiment de sa faiblesse l'émeut, la crainte du châtiment ne le trouble point. Dès maintenant, il ne doute plus de son salut, et « il attend la mort sans effroi », comme la réunion avec Dieu dans l'éternelle félicité. Dès maintenant, Jean-Jacques est délivré de cette peur de l'enfer qui l'a tant affolé. Inconsciemment peut-être, le déisme s'élabore en lui.

On aura remarqué que, dans cet appel des « bénédictions divines » sur « le genre humain en général », Jean-Jacques n'a pas oublié « sa patrie ». Il était juste que Genève ne fût pas absente d'une prière où l'on retrouvait si indéniable le souvenir de ses enseignements. Je ne dis pas que le souvenir fût conscient, ni surtout intentionnel. Jean-Jacques est encore catholique déclaré : s'il garde à sa patrie une place dans ses prières, comme dans ses poésies, c'est pour lui témoigner sa tendresse fidèle, aussi pour affirmer son souhait qu'elle reprenne un jour « la foi de ses aïeux [1] ». Souhait involontairement ironique ! Il y aura bientôt dans Genève un retour à la foi nationale ; mais ce sera celui de Jean-Jacques ; et, dès à présent, on pourrait deviner qu'il n'aura pas beaucoup à faire pour en retrouver le chemin. N'est-ce pas de Genève, en effet, que lui vient le goût de ces grandes prières où l'âme chrétienne converse un peu verbeusement avec son Dieu ? Sans doute, la piété catholique n'a rien qui y répugne, mais elle trouve dans sa liturgie traditionnelle une telle richesse d'hymnes, de proses et de cantiques, qu'elle réserve les prières en langue vulgaire pour l'intimité de l'oratoire. Il

1. *Verger des Charmettes*, VI, 6.

n'en est pas de même à Genève, où la prière d'apparat, j'allais presque dire la prière littéraire, est une des pièces essentielles de la liturgie. La journée s'ouvre et s'achève au temple sur des prières « d'adoration, de louange et d'actions de grâces, pour célébrer les perfections et les bienfaits de Dieu[1] ». Tout service comprend une prière, qui varie suivant les circonstances ou le calendrier, et qui donne son caractère à la réunion du jour. Nous avons quelques recueils de ces prières[2], telles que Jean-Jacques en a entendues ou récitées dans son adolescence. Les unes sont des prières officielles et liturgiques; les autres, des prières personnelles, qui peuvent servir de modèles à l'âme pieuse dans les différentes circonstances de la vie. A qui lira ces prières, celles de Jean-Jacques aux Charmettes retrouveront un air de famille. Ses dix années de catholicisme ont pu lui faire perdre l'habitude de tutoyer le Dieu de la Bible, mais ne lui ont pas désappris « la forme des prières ecclésiastiques » : ce sont les mêmes considérations sur la faiblesse humaine, les mêmes attendrissements sur la majesté et la magnificence de la création, la même foi en la Providence, les mêmes élévations vers la Divinité toute puissante et toute juste[3]. C'est surtout la même couleur, ou plutôt la même absence de couleur, la même abondance, et la même complaisance à se mouvoir parmi les grands sentiments, la même allure grave, noble, un peu froide, émue pourtant, mais sans mysticisme, sans ferveur amoureuse ou tremblante; de la religion plutôt

1. *Liturgie de Genève* [258], 4.

2. *Liturgie de Genève* [258], *Distribution des sermons et des prières du matin entre MM. les pasteurs et professeurs* (1704) [127]; B. Pictet, *Prières pour tous les jours de la semaine et sur divers sujets* [192]; *Prières*, à la suite des *Catéchismes* [165] et des *Psautiers* [196].

3. Cf., par exemple, la *Prière pour le service qui se fait le lundi soir* [258], 9 : « O Dieu, dont le nom est magnifique, et dont la gloire surpasse infiniment toutes nos pensées et toutes nos expressions, nous nous humilions profondément devant ta majesté suprême, et nous t'adorons comme l'auteur et le souverain maître de l'univers », etc.

que de la piété; et une religion très générale, très humaine, qui s'achemine vers le déisme. Ce n'est pas que le nom de Jésus soit partout omis dans les prières de Genève, comme dans celle des Charmettes: mais il s'y fait rare : plusieurs mêmes le passent sous silence[1]; du moins, n'est-ce pas au Christ que la prière s'adresse. On dirait qu'il aide seulement à mieux prier le Dieu qui l'envoya et qui fut salué par lui du premier *Notre Père*. Jean-Jacques n'a pas perdu cette habitude genevoise d'enchâsser dans sa prière la prière par excellence[2]; il écrit mieux peut-être que les ministres de Saint-Gervais; mais, en rédigeant ses oraisons « pour le matin » et « pour le soir », il n'oublie pas celles qu'ils lui ont apprises autrefois, il retrouve les sentiments qu'on lui a rendus familiers, il s'humilie dans le repentir de ses fautes, il demande la pureté du corps et du cœur, la résignation à la volonté divine[3]: et il termine sa

1. Le nom de Jésus manque, par exemple, dans la prière citée à la note précédente, dans la *Prière pour le premier jour de l'an* de B. Pictet [192], 3-14, etc.

2. Cf. *Première prière* [38], 221 : « Nous nous prosternons en votre présence, Grand Dieu, créateur et conservateur de l'univers, pour vous rendre les hommages que nous vous devons, pour vous remercier de tous les bienfaits que nous avons reçus de vous et pour vous adresser nos humbles prières. Notre Père, etc. ». Comparer avec la formule suivante qui termine souvent les prières genevoises : *Prière pour le matin* [192], 42 : « Donne-moi tout ce qui m'est nécessaire pour la vie présente et pour celle qui est à venir, par Jésus-Christ, mon sauveur, au nom duquel je t'invoque avec foi : Notre Père, etc. »; *Prière pour le soir*, 220 : « Fais que, voyant tous les jours avancer notre fin, nous nous préparions continuellement à notre mort, afin de vivre dans ta crainte, pour mourir dans le sentiment de ta grâce, et pour revivre éternellement dans ta gloire avec ton fils Jésus-Christ, Notre-Seigneur, au nom duquel nous te prions, en te disant : Notre Père, etc. ».

3. Comparer les prières de Jean-Jacques « pour le matin » et « pour le soir », 223, et la fin de la grande prière, 227-229, avec les prières citées à la note précédente, ou encore avec cette *Prière pour le soir*, empruntée aux *Prières pour les particuliers*, à la suite d'un *Psautier* de 1701 (déjà cité plus haut, p. 5, note 1), 26 : « Qu'il te plaise aussi de nous conserver purs, tant en nos corps qu'en notre esprit, et de nous garantir de tous dangers, afin que notre repos même soit à la gloire de ton nom; et, parce que le jour ne s'est

prière, comme il entendait jadis le pasteur terminer l'office du dimanche, en invoquant le « Dieu très bon, père de miséricorde, pour tous les hommes généralement [1] ». Elle n'est pas spécifiquement protestante, cette appellation : *Père de miséricorde*, ou *Père des miséricordes* ; et la liturgie catholique l'a retenue quelquefois dans ses oraisons [2] ; mais, pour l'avoir remarquée, il aurait fallu que Jean-Jacques eût été un lecteur bien assidu des épîtres de saint Paul [3] ou du bréviaire, si la formule ne revenait pas très fréquemment dans les prières de Genève [4], et ne s'était pas imposée à son souvenir. Cet appel au « Père des miséricordes », comme, du reste toute la prière où il s'enchâsse, me paraît contenir un aveu, peut-être involontaire, mais certain. Chez le jeune catholique des Charmettes, la religion de Genève vit encore.

« Je me fis catholique, écrit-il, dans les *Rêveries* [5], mais je demeurai toujours chrétien ». La formule est très juste, si elle veut dire que son catholicisme, tout sincère qu'il fût alors, ne l'emprisonna point dans des partis pris confessionnels. Converti sans l'avoir expressément voulu, il avait accepté de bonne grâce sa conversion, il l'avait même

point passé que nous ne t'ayons offensé, en plusieurs sortes, étant tous de pauvres pécheurs ; comme tout est couvert à présent par les ténèbres que tu envoies sur la terre, veuille de même ensevelir toutes nos fautes par ta miséricorde, afin qu'elles ne nous éloignent pas de ta face ».

1. *La forme des prières ecclésiastiques* [196], 8, 30, etc.

2. Cf., par exemple, dans le capitule des vêpres du dimanche, dans l'*Oraison* pour la fête de saint Jérôme Émilien, le 20 juillet : « Deus, misericordiarum pater », etc.

3. C'est, en effet, dans saint Paul (II *Cor.*, 1, 3), que l'expression apparaît pour la première fois.

4. Cf., par exemple, *Liturgie de Genève* [258], 5, 29, 61 : « Père des miséricordes » ; 2, 17, 18, 34, 49, 65, 74, 80 : « Père de miséricorde » ; Pictet [192], 82, 186, etc. : « Père de miséricorde » ; *La forme des prières ecclésiastiques* [196], 41 : « Père des miséricordes », etc. — Il faut reconnaître pourtant que j'ai retrouvé la formule chez trois auteurs catholiques : Boursier, *L'action de Dieu* [193], 413 ; Cuppé, *Le ciel ouvert à tous les hommes* [354], 6 ; Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, II, 31 [485], III, 177.

5. IX, 339.

ratifiée par douze ans de pratique, mais il n'avait jamais songé qu'elle pût devenir pour lui le point de départ d'un renouvellement moral, ou qu'elle pût mettre quelque limite à l'indépendance de son esprit. Par-dessus cet épisode cultuel, il semble donc que la pensée religieuse de Jean-Jacques ait poursuivi son développement régulier : Pensée chrétienne, sans aucun doute, hautement et consciemment chrétienne, mais où la fantaisie des mœurs, l'expérience des milieux divers, la lecture des philosophes, introduisent déjà des libertés inquiétantes, et qui cherche plutôt à s'organiser en système qu'à s'épanouir en piété. Pourtant, ce christianisme a beau se rationaliser, il reste une foi. La force de l'accoutumance, la contagion de l'amour et de l'amitié, les conseils de la solitude, le spectacle et la méditation de la nature, la voix des « bons livres », toutes ces sollicitations complices ont continué pour lui, sous une forme moins austère, les leçons inoubliées de la vieille Genève, et ont achevé de gagner au christianisme cette intelligence qu'il avait d'abord façonnée [1]. Vienne maintenant l'assaut des encyclopédistes : Leur philosophie conquérante pourra mettre en désarroi un esprit facile à troubler; elle pourra anémier ou dessécher provisoirement ce qui lui restait de dévotion affectueuse, arrêter sur ses lèvres l'humble prière d'autrefois, et faire, en quelque sorte, fermenter à la surface de cette âme un rationalisme d'autant plus irritable qu'il sera plus intermittent; mais elle ne pourra pas entamer la couche profonde des convictions, des espérances et des désirs, lentement accumulés durant ces années heureuses, où il s'est ouvert à la vie spirituelle, où il s'est senti le plus lui-même, où il s'est interrogé dans la paix, dans « l'innocence », dans une allégresse recueillie, et qui lui laissent des souvenirs plus forts que tous les raisonnements. Les Charmettes ont fait de Jean-Jacques un croyant, et pour toujours.

1. Cf. l'analyse de Rousseau lui-même dans les *Rêveries*, IX, 339.

CHAPITRE V

LE MALAISE « PHILOSOPHIQUE » ET LA « RÉVÉLATION » DE VINCENNES

Quand Jean-Jacques quitte les Charmettes au printemps de 1740[1], ce n'est point un départ sans retour : il y reviendra deux ans plus tard, mélancolique et déçu, « rechercher le passé qui n'était plus et qui ne pouvait renaître[2] »; mais, jusqu'à ce que la solitude de l'Ermitage lui ait rendu la sérénité et la sécurité intérieures, il ne retrouvera plus cette plénitude de paix, ce bien-être spirituel d'une âme qui porte en soi sa lumière. Il s'est fait, aux Charmettes, de l'univers et de la vie un système qui le contente; et voici que sa nouvelle existence va multiplier autour de ce système, les objections et les raisons de douter. Au sortir de la pieuse retraite où tant de forces amies semblaient se coaliser pour « le maintenir dans une assiette » religieuse, le monde, et la philosophie qui le guette, lui réservent des épreuves décisives. Un malaise va l'envahir, qu'il ne s'expliquera que sur la route de Vincennes, au jour de la grande révélation, et qui ne s'apaisera définitivement que dans les bois de Montmorency.

1. Cf. Th. Dufour [39], 178-179.
2. *Confessions*, VIII, 193.

I

Ce n'était pourtant pas un milieu « libertin » que la maison de M. le Grand-Prévôt de Lyon, où Jean-Jacques allait entrer comme précepteur. L'abbé de Mably et l'abbé de Condillac, qui se montraient quelquefois chez leur frère, et marquaient, d'ailleurs, à Jean-Jacques une bienveillance tout amicale, auront beau devenir plus tard des « philosophes » en titre, ils ne seront jamais des « esprits forts »; et le sensualisme de Condillac s'accommodera toujours, du moins dans ses déclarations officielles, avec l'orthodoxie. Au moment où Jean-Jacques leur est présenté, ces jeunes gens n'ont encore rien publié; et leur conversation est, sans doute, inoffensive pour sa foi. Mais une amitié plus dangereuse l'attend. Voltaire écrira à Charles Borde, le 13 septembre 1771 : « Mon cher philosophe, il me semble que je pense absolument comme vous sur tous les objets qui valent la peine d'être examinés[1] ». Je crois bien que, trente ans plus tôt, Borde « pensait » déjà comme Voltaire, et comme son « Mondain ». « Désabusé de la chimère de l'âge d'or », il se refusait à déclamer contre la civilisation moderne, frémissait aux seuls noms de « superstition » et d'« ignorance », célébrait le luxe et le commerce, qui font vivre les États en détournant leurs sujets d'une oisiveté périlleuse, bénissait les lettres et les arts « d'avoir doré les liens qui nous unissent, orné la scène du monde et multiplié les bienfaits de la nature[2] ». Lui-même s'exerçait « aux jeux du Parnasse[3] ». Quand ils auront bien compris l'un et l'autre l'irréductible opposition de leurs idées, Borde et Rousseau deviendront ennemis[4]. Mais, en 1740, le

1. [126], XLVII, 507.
2. *Discours sur les sciences et les arts, du 22 juin 1751* [93], II, 269-270, 309.
3. Rousseau, *Épître à M. Borde*, VI, 9.
4. *Confessions*, VIII, 198, 260.

littérateur novice qui arrive des Charmettes se laisse séduire par ce bel esprit. Brave homme, du reste, et serviable, Borde accueille avec indulgence les premiers vers de Jean-Jacques, l'encourage, lui témoigne des bontés qui ne sont pas seulement littéraires, et que l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts* sera lui-même obligé de confesser[1]. Mais ces « bontés » ont leur revers : elles introduisent Jean-Jacques dans un nouveau monde de pensées. La vie lyonnaise achève ce dépaysement. « Ville heureuse », et fière de sa richesse, où les arts sont comme la suprême floraison du luxe,

Lyon, séjour charmant des enfants de Plutus,

lui révèle, pour la première fois, « les douceurs de la vie », entendez les plaisirs du goût et les attraits de l'opulence[2]. Cette révélation ne se fait pas sans émoi ni sans révolte. Au souvenir de « ses chères Charmettes », où il avait vécu pauvre, mais si heureux, où il avait cru retrouver l'âge d'or dans la simplicité d'une « innocente vie », « son cœur se serrait[3] ». Que choisir, de la civilisation ou de la nature? du luxe ou de la paix des champs? L'idéal caressé sous les ombrages du verger ami ne serait-il qu'une « vaine chimère »? Quand encore les *Confessions* ne nous auraient pas raconté la détresse morale de Jean-Jacques à cette heure de crise, les deux épîtres que nous a values son séjour à Lyon suffiraient à nous la faire soupçonner. Elles seraient incohérentes, si elles n'étaient d'abord anxieuses, et peut-être ironiques, ou, du moins, amères. Je deviens sage, dit Jean-Jacques à ses deux amis lyonnais, Borde et Parisot; je deviens sage, et c'est Lyon qui m'a converti à la sagesse. Je ne suis plus le « Don Quichotte helvétique », rêveur un peu naïf, épris de bucolique primitive, d'égalité républicaine et de vertu à la genevoise. Je respecte les grandes forces sociales, l'industrie comme la noblesse ; je

1. Lettre à Borde, de mai 1753 [93], II, 359.
2. *Épîtres à Borde et à Parisot*, VI, 11, 15.
3. *Confessions*, VIII, 193.

ne m'attendris plus sur les misérables, qui ne sont trop souvent que de vils et vicieux oisifs ; je conçois la bienfaisance du luxe ;

> J'apprends à cultiver les douceurs de la vie.

Il dit tout cela ; mais, au moment même où il semble renier son idéal d'autrefois, il l'exprime avec un tel accent qu'on ne peut douter que cet idéal soit encore vivace : Ah ! la vertu des anciens âges, la vie conforme à la nature, innocente et simple jusqu'à la pauvreté, la vie obscure et libre d'un citoyen de Genève ! chimères, si l'on veut, ou félicités surannées ! mais combien puissantes encore sur son âme [1] ! Ainsi ces deux épîtres sans art, mais d'une sincérité si précieuse, nous laissent deviner, chez le Rousseau d'alors, ce qu'il appelle lui-même son « cœur plein de trouble [2] ». Ce n'est pas un trouble proprement religieux ; mais qui ne voit que, dans ces réflexions générales sur la valeur et le sens de la vie, la religion est déjà impliquée ? La philosophie du « Mondain » et l'impiété d' « Uranie » sont solidaires, à tout le moins voisines. Jean-Jacques ne risque-t-il pas de glisser de l'une à l'autre ? Il ne paraît pourtant pas avoir senti que cette sagesse plus humaine pouvait entamer son christianisme. En apparence, sa foi reste entière. Les quelques traits qu'il décoche aux dévots — traits innocents, d'ailleurs, et familiers à tous les moralistes, — ne l'empêchent point de se dire catholique en toute simplicité, et de constater, sans tristesse, qu'il a fait à sa « foi », et « pour toute sa vie », le suprême sacrifice, celui de sa « patrie [3] ». L'épître où il s'affirmait ainsi est du 10 juillet 1742. Trois mois auparavant, il avait été plus explicite encore. Un moine antonin, le P. Boudet, qui réunissait des matériaux pour une biographie de M. de Bernex, était venu achever son enquête à Chambéry et interroger lui-même la plus illustre des converties de

1. *Épîtres à Borde et à Parisot*, VII, 9-18.
2. *Épître à Parisot*, VI, 11.
3. *Épître à Parisot*, VI, 16 et 13.

l'évêque de Genève. Jean-Jacques était alors auprès de Mme de Warens, et lui servit à la fois de secrétaire et de témoin. Dans le mémoire qu'il remit au P. Boudet, il semble trouver sans effort le style édifiant qui convient à un tel sujet : il parle du « secours de la grâce », des « lumières de la foi » et des « sacrifices » qu'elle impose, de l'abandon à la Providence, de « l'éclat et des voluptés du monde », que les âmes pieuses « viennent déposer au pied de la croix du Christ », — en fidèle convaincu, qui a fréquenté les orateurs d'Église. Mais le certificat de miracle qu'il n'hésite pas à signer est encore plus probant que cette rhétorique sacrée. L'ami du « philosophe » Borde déclare, sans respect humain, qu'il s'est mis à genoux près de M. de Bernex durant l'incendie des Cordeliers, qu'il a prié avec lui, et que la fervente prière de l'évêque a fait tourner le vent et cesser le feu [1].

C'est donc avec un catholicisme qui semble encore sans réserve, que Jean-Jacques arrive à Paris. Cependant, derrière cette croyance superficiellement intacte, un travail, peut-être inconscient, s'est fait dans les profondeurs. Les deux épîtres à Borde et Parisot montrent bien que, sur cette intelligence qui se mûrit et se renouvelle, le catholicisme a perdu sa maîtrise : il n'est plus que l'enveloppe amincie d'une pensée qui cherche ailleurs son ferment. Dans le projet d'éducation que Rousseau vient de rédiger pour M. de Sainte-Marie, le catéchisme est classé parmi les bagatelles sans conséquence, que le premier faquin peut apprendre aux enfants, et le reste de la religion se confond avec la morale, sans du reste la pénétrer [2]. La « philosophie » parisienne n'aura point de peine à faire craqueler le vernis catholique qui recouvre encore la vie spirituelle de ce déjà très laïque pédagogue.

Paris exerça-t-il sur lui dès l'abord son action dissolvante? Je le croirais; car, à ce second séjour, il ne se sentit pas

1. *Mémoire remis à M. Boudet le 19 avril 1742*, XII, 292-293; Boudet, *Vie de M. de Bernex* [277], II, 127-128, 163-164.

2. *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, III, 33 et 37-38.

démoralisé et désemparé comme il l'avait été dix ans plus tôt. Ses deux années de Lyon lui avaient préparé une acclimatation rapide. Il apportait à Paris une comédie, un système de musique, des opéras, surtout un vif besoin de plaisir et de gloire; et il se livra, en toute juvénile espérance, à la séduction des salons et à l'amitié des gens de lettres [1]. Mais, chez Rousseau, les mouvements de pensée sont toujours lents, et n'aboutissent que tard à leur terme. Il est donc possible que cette première année de vie parisienne ait été insuffisante pour le détacher définitivement du catholicisme, et qu'en arrivant à Venise, dans l'été de 1743, il n'eût pas encore abandonné toute pratique. Du reste, à Venise, le sieur Jean-Jacques Rousseau, secrétaire de M. l'ambassadeur de France, est un homme grave et rangé, une manière de personnage, ou, du moins, qui veut l'être. Sauf quelques heures imprudentes chez la Zulietta ou la Padoanna, il « fait ses seuls plaisirs de ses devoirs [2] », et fréquente plus volontiers les églises que les « sanctuaires de l'amour et de la beauté [3] ». Tous les dimanches, il va aux vêpres chez les Mendicanti. Reconnaissons pourtant que,

> Dans ces temples délicieux
> Où sa dévotion l'entraîne,

il apporte des sentiments profanes. Il vient pour entendre la Cattina chanter, pour regarder les jolies dévotes qui déposent ingénument aux pieds de la Vierge leurs soucis amoureux; et peut-être ne faut-il chercher rien de plus dans « son goût à prier Dieu ». Mais c'est à Borde qu'il fait ces confidences, à un « philosophe éclairé », peu tendre pour les bigots. En lui parlant des « moines gnorants », qui font les « énergumènes dans les saints lieux », Jean-Jacques achève de le rassurer et peut lui avouer sans scrupule la séduction des églises vénitiennes :

1. *Confessions*, VIII, 199 et suiv.
2. *Id.*, VIII, 224-228, 216.
3. *Id.*, VII, 224, 216, 227.

Illumination brillante,
Peintures d'une main savante,
Parfums destinés pour les dieux,
Mais dont la volupté divine
Délecte l'humaine narine,
Avant de se porter aux cieux,

pompe des autels, luxe des fleurs, « musique ravissante », qui unifie la diversité de ces impressions, — Jean-Jacques jouit de tout cela par « tous les sens[1] ».

Ce n'est point là de la piété; mais c'est de la sensibilité catholique ; et l'homme qui sent ainsi n'est pas encore sur le chemin qui retourne à Genève. Il est, d'ailleurs, possible que la vie religieuse de Rousseau ne se soit pas alors bornée à ces jouissances d'amateur. Une amitié lui était venue, qui devait être, semble-t-il, pour sa vie chrétienne, comme un préservatif et un cordial. Don Manuel Ignacio Altuna[2] n'avait que vingt-deux ans, quand Jean-Jacques fit à Venise connaissance avec lui; mais sa maturité précoce d'Espagnol supprimait entre eux la différence des générations; c'était même l'aîné des deux qui regardait le plus jeune comme un « sage ». Altuna était pieux, plus que pieux, dévot comme peut l'être un Biscaïen, lisant son office et récitant le rosaire, chaste, méthodique, très maître de lui; au demeurant, gai, vif, l'esprit souple, libre, et d'une instinctive tolérance. C'était « une âme forte » et séduisante à la fois; et l'on comprend que Rousseau se soit paré de cette amitié comme d'une caution qui lui faisait grand honneur : « Nous disputions toujours, disent les *Confessions*; tous deux opiniâtres, nous n'étions jamais d'accord sur rien[3] », ce qui laisserait croire que les conceptions théologiques de l'un et de l'autre devaient souvent se heurter. Quelques lignes plus loin, Rousseau ajoute, il est vrai, qu'Altuna se refusait par principe à toute controverse comme à tout prosélytisme religieux,

1. *Fragment d'une épître à M. Borde*, VI, 7-8; *Confessions*, VIII, 223.
2. Sur Altuna, cf. la note de M. Eugène Ritter [84], III, 190-191.
3. VIII, 232-233; cf. encore 215.

et respectait chez les autres la liberté de la croyance comme le premier droit de l'individu. Cependant la seule lettre de Rousseau à son ami qui nous soit parvenue, en suppose une d'Altuna, qui devait être précisément un morceau d'apologétique et presque un sermon [1]. Il paraît, en effet, difficile, qu'entre amis « intimes », et d'une intimité quotidienne, entre ces deux esprits si naturellement et si différemment religieux, la religion ait pu demeurer comme inexistante. Je croirais vraisemblable que la piété très extérieure de l'Espagnol dut réveiller chez Jean-Jacques toutes les répugnances de son hérédité genevoise contre les dévotions romaines, et que ce catholicisme intransigeant, qui se dérobait à la discussion, dut stimuler, par contraste, ses premiers scrupules rationalistes. Mais, en même temps, le « vertueux Altuna » lui fit voir ce que pouvait la religion dans une vie, « le frein très salutaire » qu'un catholicisme strict sait mettre, non seulement « aux écarts de la raison [2] », mais encore à l'intempérance du sang. La dignité, la pureté et le sourire de cette jeunesse étaient, à leur façon, une apologie, qu'il n'oublia pas.

Lorsqu'il revint à Paris en septembre 1744, il y retrouva son ami qui l'avait devancé de quelques mois. Le logement d'Altuna « était trop grand pour lui; il m'en offrit la moitié, je l'acceptai ». L'année s'acheva donc pour Rousseau dans un compagnonnage de plus en plus étroit avec ce jeune homme, dont la virilité intellectuelle et l'élégance morale le charmaient. L'emprise fut bientôt si forte, — car nul n'a subi plus facilement la domination de ses amis — que sa vie tout entière faillit en être changée. Au début de 1745, Altuna quittait Paris et rentrait en Espagne; mais Jean-Jacques lui avait promis que la séparation serait courte : les plans les plus précis étaient arrêtés : il irait le rejoindre et « vivrait avec lui dans sa terre [3] ». Ainsi, plus de quatre ans avant le *Discours sur les*

1. Lettre du 30 juin 1748, X, 57-58.
2. Lettre à Seguier de Saint-Brisson, du 22 juillet 1764, XI, 150.
3. *Confessions*, VIII, 232-233.

sciences et les arts, Rousseau ne connaît pas d'idéal plus tentant que de fuir Paris et d'aller dans une petite gentilhommière, près d'un ami dévot, goûter le recueillement de la province basque.

Il ne l'a pas réalisé, parce que, Altuna parti, tout a conspiré pour l'en dissuader, et que la séduction parisienne s'est désormais exercée sur lui sans contrepoids. Si Altuna avait continué à partager sa vie, il lui aurait, sans doute, épargné bien des erreurs, et lui aurait gardé une certaine dignité de tenue. En partant, il laissait vide non seulement un logis, mais un cœur, qui toujours avait été assoiffé de tendresse. Jean-Jacques retourna loger à son ancien hôtel Saint-Quentin; dans le désarroi où le jetait cette solitude nouvelle, il devait accueillir sans grand examen les diversions qui pouvaient se présenter à lui. Une servante de l'hôtel, fille saine et fraîche, s'offrit, sans le savoir, comme consolatrice; il la prit : c'était Thérèse Levasseur [1].

Ici commencent, dans sa vie, les années troubles, les années de misère morale, où les fautes décisives s'accumulent, où le malaise de toute l'âme s'exacerbe, et où il essaye en vain de s'adapter lâchement, sinon vicieusement, à une civilisation pour laquelle il n'est point fait. L'heure est passée où il disait à Dieu, dans sa prière des Charmettes : « Je résisterai aux tentations, je vivrai dans la pureté, je serai tempérant, modéré en tout, et je ne me permettrai jamais que les plaisirs autorisés par la vertu [2] ». Désormais, il se permet d'autres plaisirs; et, si l'aventure de Saint-Preux, qui se réveilla un jour tout penaud dans un cabinet galant, ne fut plus la sienne qu'en un soir d'ivresse [3], — ses amours avec Thérèse le conduisirent bientôt à ce qu'il appelle une « erreur », et à ce qui reste son crime. Coup sur coup, semble-t-il, de 1746 à 1752, il lui fait cinq enfants, qu'il accepte froidement de

1. *Confessions*, VIII, 233-235.
2. *Prière* citée [38], 227.
3. Cf. *Nouvelle Héloïse* (II, XXVI), IV, 203-205; *Confessions*, VIII, 251-252.

ne point connaître, et qu'il envoie aux Enfants-trouvés, suivant la recette commode des très aimables viveurs qu'il fréquente. Habitué, d'ailleurs, depuis vingt ans, à vivre de charités, il a encore moins de scrupules qu'un autre à utiliser pour ses enfants la charité publique.

On pourrait croire alors que sa conversion à la vie parisienne est toute proche. Chaque soir, on le voit aux Italiens et à l'Opéra; lui-même travaille pour ces théâtres, en quête d'argent et de réputation. Secrétaire de la femme d'un fermier général, bientôt caissier d'un receveur des finances, il partage sans remords les divertissements de ces maisons riches. Il s'amuse de tout cœur avec ses hôtes, devient, à leurs frais, « gras comme un moine », compose pour eux des trios et des comédies. Entre temps, certaines sociétés plus libres, où il s'était d'abord senti dépaysé, finissent par acclimater ce provincial qui se déraidit. Peu à peu les jeunes cavaliers et les vieux commandeurs qui polissonnent agréablement à la table de Mme La Selle, l'effarouchent moins par leurs paradoxes libertins, qu'ils l'amusent ou l'étonnent par leur esprit. Ces parleurs experts, qui savent trousser un conte « gras » sans être grossiers, et faire jaser les « bijoux indiscrets » avec « autant de licence que de grâce », ne lui révèlent pas seulement un art nouveau, ils entament ses principes de morale, et les relèguent sans bruit parmi les défroques surannées[1]. Une pareille atmosphère suffirait à débiliter la foi la plus robuste: et celle de Jean-Jacques ne l'était plus. Lors même que ces propos de table ou de salon auraient épargné la religion dans leurs ironies, il s'en dégageait un athéisme pratique, qui devait, tôt au tard, chercher dans les systèmes une justification. Cette justification intellectuelle, d'autres, tout près de lui, la lui offraient, dont l'influence sur son esprit allait s'accroître de toute la puissance de l'amitié.

1. *Confessions*, VIII, 243-244, 253-254.

II

Au sortir des Charmettes, Rousseau ne s'était pas encore rendu maître de sa propre pensée; et ni Lyon, ni Venise n'étaient parvenus à l'émanciper intellectuellement. Il avait encore une âme de disciple, qui cherche son maître; et, si dans son cœur, certains postulats s'étaient affermis inébranlablement, il se sentait, en face des systèmes qui devaient rejoindre ces postulats par une voie rationnelle, des hésitations et de la gaucherie. Les hommes de lettres parisiens, qui accueillaient en camarade cet « Allobroge [1] » de physionomie sympathique, n'avaient pas cette inexpérience, et se sentaient plus sûrs de leurs idées. Je ne parle pas ici des écrivains déjà confirmés dans la gloire ou dans la notoriété, auprès desquels Rousseau avait été introduit en arrivant de Lyon, un Fontenelle, un Marivaux, un Castel, un Boze, un Mairan, un Réaumur, gens trop célèbres, qui pouvaient montrer de la bienveillance à ce débutant, mais qui mettaient, sans le vouloir, sa timidité au supplice, et qu'il cessa bientôt de fréquenter [2]. Je pense à cette génération neuve et jeune, avec laquelle il prit contact après son retour de Venise, et qui commençait à s'organiser aux côtés de Diderot et de D'Alembert pour la préparation de l'*Encyclopédie*. Le chancelier d'Aguesseau venait d'en sceller le privilège le 21 janvier 1746, et Diderot recrutait pour elle ses premiers collaborateurs. Il nous est difficile aujourd'hui de savoir avec précision quels sont ceux qu'a connus Jean-Jacques avant le *Discours* de Dijon : outre Condillac, on peut nommer vraisemblablement Helvetius, Toussaint, Raynal. Du moins, savons-nous que le baron d'Holbach avait « recherché Jean-Jacques par

1. On se rappelle que Rousseau avait groupé en 1742 ses premiers essais littéraires sous le titre de *La muse allobroge* : cf. Th. Dufour [39], 167-168, et le manuscrit original [1].
2. *Confessions*, VIII, 199-202.

l'entremise de Diderot, même avant que son nom fût connu », et que Jean-Jacques n'avait pas su « résister à ses caresses ». La fortune de ce baron allemand l'effrayait un peu; mais le Baron était brave homme, et savait se faire pardonner ses écus par une bonté ingénieuse et un grand respect des lettres. Jean-Jacques se laissa séduire et fut désormais de la maison[1]. D'Holbach avait alors vingt-cinq ans à peine; ses premiers convives étaient jeunes aussi, tous, ou presque tous, plus jeunes que Rousseau. La plupart, comme lui, arrivaient de leur province; mais ils s'étaient très vite adaptés à leur nouveau milieu, et ne pouvaient plus se représenter la vie sans les plaisirs, l'activité et la trépidation de Paris. Ils avaient beau être les cadets de Jean-Jacques, ils étaient moins novices que lui, et portaient avec eux cette assurance que donne le sentiment de savoir où l'on va et de représenter une force.

Dans cette opulente et cordiale maison, où ils trouvaient une table parfaite et un cercle de libres causeries, ils traitaient déjà, sans doute, les grands sujets inépuisables: ils parlaient « d'art, de poésie, de philosophie et d'amour,... du sentiment et du ver de l'immortalité, des hommes, des dieux et des rois, de l'espace et du temps, de la mort et de la vie[2] ». Ce qu'ils en disaient alors, faudra-t-il déjà le demander au *Christianisme dévoilé*, au *Système de la nature*, et aux autres professions de foi philosophiques qui sont sorties, quelque vingt ans après, de cette très productive officine, mais qui ont dû être sinon rédigées, du moins parlées et vécues, bien auparavant? Ce serait peut-être une reconstitution imprudente. Si hardis que fussent ces jeunes esprits, ils n'arrivèrent pas du premier élan au bout de leurs idées. Même dans ces conversations si abandonnées, il leur fallut un certain entraînement, et comme une griserie de paroles, pour oser les dernières négations. Mais qu'elle gardât ou non une façade déiste, leur philo-

1. *Confessions*, VIII, 263.
2. Lettre de Diderot à Mlle Volland, du 10 mai 1759 [100], XVIII, 355; cf. encore *Salon de 1765*, X, 379.

sophie était déjà une philosophie agressive, qui maudissait à pleine bouche les prêtres, les dévots, toutes les superstitions et même toutes les religions, et qui mettait son espérance dans le règne de la « nature » et dans les victoires de la « raison ». Tout cela, espérances et anathèmes, devait être exprimé bruyamment, en mots vifs et audacieux. « Imaginez, écrira plus tard Diderot à Mlle Volland [1], en lui faisant le tableau d'une de ces réunions, — imaginez un satyre gai, piquant, indécent et nerveux, au milieu d'un groupe de figures chastes, molles et délicates; tel il était entre nous ». C'est du Baron qu'il parle ainsi; et, s'il se met lui-même parmi les « figures chastes » et « délicates », c'est nous dire assez quel pouvait être le ton des propos.

Jean-Jacques était mal préparé à les entendre. Le souvenir encore tout proche de ses causeries familières avec « Maman », des profitables entretiens avec M. le Juge-Mage avec M. Salomon ou les « Révérends Pères Jésuites », devait lui rendre un peu troublante cette éloquence trop forte, qui lui secouait si brutalement des illusions aimées Mais aperçut-il dès l'abord toutes les ruines que la philosophie préparait dans son cœur? J'en douterais. Je croirais plutôt qu'il lui fallut encore quelques années avant de prendre conscience de la grande inquiétude qui le travaillait, avant de sentir un mouvement de révolte contre les désenchanteurs de sa vie. La première impression devant eux fut plutôt admirative : il dut leur envier cette aisance d'esprit, qui rendait leur parole à la fois séduisante et redoutable, cette confiance superbe qu'ils avaient en leur talent comme en leurs idées; mais il dut admirer surtout ce qu'il crut voir en eux de courage intellectuel et civique, leur généreuse indignation contre toutes les tyrannies et tous les fanatismes, leur foi dans les droits de la pensée, leur ferme volonté d'en assurer le triomphe. Grâce à eux, dans l'âme de Jean-Jacques toujours prête à s'émouvoir, la raison ne se présentait plus seulement comme une

1. Lettre citée [100], XVIII, 354.

puissance d'abstraction, mais comme une lumière émancipatrice, quelque chose comme la conscience et la vertu de l'esprit. Tout ce qui restera de fier et intermittent rationalisme chez le Vicaire Savoyard, il le doit à ces encyclopédistes dont il a partagé un instant les enthousiasmes et les espoirs. Jean-Jacques n'arriva donc pas dans les milieux holbachiques en protestataire et en croyant scandalisé; mais il observa d'abord, à l'égard de ces nouveaux compagnons, une réserve déférente : « Se méfiant, non des autres, mais de lui-même, écrira Dusaulx, il se tenait hors de ligne, ne rivalisait avec personne, et consultait plutôt qu'il ne décidait.... Quand il avait un sujet à traiter, et même une opinion arrêtée, pour se féconder en tout sens, et au risque de changer d'avis, il la soumettait à ceux qu'il regardait comme ses maîtres [1] ». C'est la méthode du « magasin d'idées » qui continuait.

De tous ces « maîtres », souvent plus jeunes que lui, auxquels il demandait alors de le « féconder », aucun n'a su s'emparer de son âme comme Diderot. Jean-Jacques, qui s'était engoué de Bâcle et de Venture de Villeneuve, pouvait bien s'engouer de Diderot, virtuose supérieur Diderot mettait ce timide à l'aise. C'était, sans doute, un homme de lettres, mais ce n'était pas un mondain. Il se sentait peuple, et voulait le rester; auprès de lui, c'est plutôt Jean-Jacques, toujours correct et d'une propreté scrupuleuse, qui aurait fait figure de raffiné [2]. « Il avait une Nanette, ainsi que j'avais une Thérèse », disent les *Confessions* [3]. La comparaison est un peu désobligeante pour Mme Diderot, qui était légitimement mariée, et trompée comme telle; mais ces deux petits ménages ouvriers avaient une physionomie semblable : on y pouvait mépriser la richesse et les préjugés, vanter les plaisirs de la vie simple, sans avoir l'air d'un rhéteur. Il y avait pourtant une rhétorique assez grosse dans les déclamations de

1. *De mes rapports avec J. J. Rousseau* [490], 18-19.
2. Cf. Dusaulx [490], 18-19.
3. VIII, 246.

Diderot; mais Rousseau était trop peu voltairien pour s'en apercevoir, et Diderot lui-même n'en avait pas conscience. Pour cette intelligence agitée, qui avait besoin de vivre dans une perpétuelle fièvre de découverte et d'enthousiasme, il n'y avait pas, à proprement parler, d'idées ; il n'y avait que des systèmes, toujours nouveaux, ou croyant l'être, souvent fumeux, parfois contradictoires, qu'il prêchait avec la foi d'un apôtre et l'ardeur d'un amant. On devine l'action d'un tel homme sur Jean-Jacques, qui ne savait pas, lui non plus, jouer avec les pensées, et ne demandait qu'à s'attendrir devant la vérité, devant toutes les vérités. La philosophie de Rousseau devra beaucoup à celle de Diderot, on le verra ; mais plus encore que des thèses ou des paradoxes, elle lui devra un certain accent. Diderot a fait vivre son ami au milieu des idées, comme dans un drame emphatique où l'on ne sait que frémir et s'attendrir. Si Rousseau n'avait pas eu au dedans de lui de quoi remplir ces mots émouvants et sonores, son amitié avec Diderot n'en aurait fait qu'un insupportable cabotin. Elle a, du moins, laissé dans sa prose, et par places, quelque chose de l'exaltation et de la verbosité apocalyptique de Dorval [1].

Mais comment aurait-il pu se soustraire à l'influence de Diderot, puisqu'il l'avait ressentie ? « L'indolence et le besoin d'aimer, dira le Rousseau des *Dialogues* en parlant de Jean-Jacques, ont donné sur lui un ascendant aveugle à tout ce qui l'approchait [2] ». Cet « ascendant » devenait une domination, quand celui qui l'approchait avait l'amitié encombrante et régenteuse d'un Diderot. Si, plus tard, Diderot a beaucoup souffert par Rousseau, il lui a dû d'abord quelques jouissances très vives : celle de découvrir en lui une intelligence neuve et forte, de se sentir admiré par lui comme un maître, de pouvoir « féconder en tout sens » cette âme un peu sauvage, qui ne deman-

1. Cf. *Entretiens sur le « Fils naturel »*, II [301], 102-103.
2 *Dialogues*, IX, 226.

dait, semblait-il, qu'à s'épanouir sous sa tutelle : car Jean-Jacques se laissait faire par ce Diderot qu'il aimait. Il ne sentait pas encore tout ce qu'il y avait de despotisme dans son dévouement et de grandiloquence dans sa bonté : et il s'abandonnait tout entier à cette affection, qu'il croyait fraternelle. « Je ne vous ai jamais écrit sans attendrissement [1] », lui avouera-t-il à la fin de leur amitié ; et cette amitié avait duré quinze ans.

A cet « attendrissement » se joignait chez Jean-Jacques une admiration naïve. La science très mêlée, mais très étendue de Diderot, laissait ébloui cet étudiant tardif, qui avait bien appris aux Charmettes quelques bribes de mathématiques et de chimie, mais se rendait compte à Paris, depuis qu'il fréquentait des académies et des savants, « qu'il ne savait rien [2] ». Diderot l'introduit dans la science qui se fait, et, par ses anticipations aventureuses, lui révèle la science de demain. Quand Jean-Jacques le voit, dans ses crises d'enthousiasme, « soulager » son esprit trop plein, en « versant au dehors un torrent d'idées qui se pressent, se heurtent et se chassent [3] », comment n'aurait-il pas la sensation que c'est le frémissement même du génie ?

De ce « génie », il a la bonne fortune de pouvoir faire son génie familier, ou comme il dit, son « Aristarque [4] ». Il soumet respectueusement ses œuvres à ce critique sévère, y enchâsse avec orgueil les morceaux que le maître veut bien rédiger lui-même [5], l'installe sur un piédestal, comme l'unique homme de lettres qui ait à la fois du

1. Lettre de janvier 1757, X, 145.
2. Premier *Discours*, I, 2.
3. *Entretiens sur le « Fils naturel »*, II [301], 103.
4. *Préface* de la *Lettre à D'Alembert*, I, 180.
5. Lettre à M. de Saint-Germain, du 26 février 1770, XII, 192, note. *Confessions*, VIII, 277, note. M. J. Morel a contesté l'affirmation de Rousseau [600bis], 120-126, mais son argumentation ne m'a pas paru probante. Au reste, il montre fort bien lui-même (126-138) l'influence de Diderot sur le second *Discours*, qui « est le développement de la *Pensée* LVIII » de l'*Interprétation de la nature*.

talent et de la dignité [1], le cite [2], et, ce qui vaut mieux, le médite et l'utilise. Telle formule de Diderot [3] sera pour lui matière à réflexions incessantes. Aucune pensée n'est alors si étroitement mêlée au développement de la sienne que la pensée de Diderot. Il connaît le Diderot intégral, cela va sans dire, non pas seulement celui qui prépare des articles orthodoxes pour l'*Encyclopédie* [4], ou qui commente avec prudence le « vertueux Shaftesbury [5] », celui qui n'ose pas se livrer tout entier même dans les *Pensées philosophiques* ou dans la *Lettre sur les aveugles*, celui qui réserve à ses intimes des réflexions plus libres et la primeur de ses manuscrits impubliables. Nul doute, qu'entre 1745 et 1750, Rousseau n'ait lu avec son ami la *Promenade du sceptique*, la *Suffisance de la religion naturelle*, et peut-être même les *Additions aux « Pensées philosophiques »* [6]. Mais ces pages posthumes ne traduisent qu'imparfaitement la physionomie du Diderot d'alors et la hardiesse de ses discours; et, bien qu'ils soient postérieurs d'une dizaine d'années, c'est peut-être ses *Salons* et ses *Lettres à Mlle Volland* qui nous rendraient le mieux l'auteur des *Pensées philosophiques*, avec le son de sa voix et l'exubérance de son geste, tel que Rousseau l'a vu, entendu et aimé. Avait-il déjà sa haine si franche contre « cet abominable christianisme », contre « l'abominable croix », comme il dira plus tard [7]? Peut-être s'exprimait-elle alors en mots moins énergiques; mais j'imagine que, dans l'intimité du tête-à-tête avec Jean-Jacques, il devait prendre sa revanche des notes édifiantes de l'*Essai sur la vertu* ou de la profession de foi catholique des *Pen-*

1. Premier *Discours*, I, 5 et note.
2. *Id.*, I, 15.
3. La *XXI*e *Pensée philosophique*, comme on va le voir.
4. Cf. les articles *Christianisme*, *Jésus-Christ*, etc. [100], XIV, 143-161, XV, 286-302.
5. Rousseau, *Lettre sur la vertu et le bonheur* [26], 133.
6. La *Promenade* et la *Suffisance de la religion naturelle* sont de 1747, l'*Addition aux « Pensées philosophiques »* peut se placer avec vraisemblance entre 1748 et 1750 : cf., au T. I des *Œuvres* [100], 157, 173, 260.
7. *Essai sur la peinture*, *Salon de 1763* [100], X, 492, 184.

sées [1] par quelque brutal sarcasme. La *Promenade du sceptique*, où il a pu s'exprimer librement, est du mauvais Diderot : on n'y retrouve ni sa fougue ni son intelligence : c'est une fiction allégorique, dont les ironies veulent être voltairiennes et ne sont que niaises. L'histoire et les dogmes du christianisme y sont transposés sur le mode burlesque; et cette fastidieuse bouffonnerie dirait assez l'animosité de Diderot contre toute la morale et la pensée chrétiennes, si le *Discours préliminaire* ne semblait s'arrêter avec quelque sympathie devant le Christ de l'Évangile, et ne semblait vouloir opposer sa philanthropie humanitaire à la religion fanatique qui se réclame de lui en lui tournant le dos [2]. Peu importent, d'ailleurs, les atténuations, plus ou moins nuancées, dont Diderot essayait alors de tempérer son mépris du christianisme : ce mépris ne pouvait échapper à Jean-Jacques.

Au sortir de cette « allée des épines », dont il fuyait avec horreur les prêtres et les théologiens, Diderot se jetait aux pieds de la nature avec tout ce qui lui restait de foi et de ferveur amoureuse. En attendant de n'avoir d'autre religion que la religion de la nature, il prêchait la religion naturelle, comme la plus sensée, la plus raisonnable, la plus ancienne, la seule universelle et vraiment divine, et il lui réservait les promesses de l'avenir [3]. « Tandis que les cultes humains, disait-il, continueront de se déshonorer par leurs extravagances et leurs crimes, la religion naturelle se couronnera d'un nouvel éclat; et peut-être fixera-t-elle enfin les regards de tous les hommes, et les ramènera-t-elle à ses pieds; c'est alors qu'ils ne formeront qu'une société; qu'ils banniront d'entre eux ces lois bizarres qui semblent n'avoir été imaginées que pour les rendre méchants et coupables, qu'ils n'écouteront plus que

1. *Essai sur le mérite et la vertu* [263], 39 note; *Pensées philosophiques* [264], 153.

2. *Discours préliminaire* de la *Promenade* [100], I, 182-183.

3. *Pensées philosophiques* [264], 155; *Suffisance de la religion naturelle* [100], I, 264-269.

la voix de la nature, et qu'ils recommenceront enfin d'être simples et vertueux [1] ». Quinze ans avant le *Vicaire Savoyard*, c'est déjà sa religion, et, à peine plus âpre, son accent. Mais, chez Rousseau et chez Diderot, ce mot de *nature* évoque-t-il les mêmes idées et les mêmes images? Est-ce le même appel que « la voix de la nature » porte à chacun d'eux? Je me représente volontiers Jean-Jacques pleurant d'admiration quand son ami, visité par l'enthousiasme, invoquait la nature « d'une voix altérée » : « O nature, tout ce qui est bien est renfermé dans ton sein. Tu es la source féconde de toutes vérités [2] ». Mais, dans cette invocation à laquelle il s'associait, ne mettait-il pas une autre piété? Il le sentira plus tard ; et, dès à présent, il s'aperçoit peut-être que leur « interprétation de la nature » ne concordera pas toujours. Les maîtres des Charmettes, les Abbadie, les Clarke, les Pluche, les Barbeyrac, lui ont appris « qu'il y avait au fond de nos cœurs un principe inné de justice et de vertu », qui réunissait tous les hommes de tous les pays et de tous les temps dans l'affirmation d'une même loi morale [3]; et l'on ne voit pas qu'il en ait jamais douté, tandis que, dès ses premières déclarations publiques, l'annotateur de Shaftesbury n'hésitait pas à se joindre « au sceptique Montaigne pour déterrer en quelques coins du monde des coutumes opposées aux notions de la justice » : « On ne saurait nommer aucun principe de morale, ni imaginer aucune règle de vertu, affirmait-il, qui, dans quelque endroit du monde, ne soit méprisée ou contredite par la pratique générale de quelques sociétés entières [4] ». Quatre ans plus tard, sous une autre forme, Diderot reprenait cette analyse dissolvante de la morale traditionnelle. La morale des aveugles, « si différente de la nôtre », où la pudeur est non seulement inconnue mais inconcevable, lui servait à troubler ses lecteurs dans leur

1. *Suffisance de la religion naturelle* [100], I, 272-273.
2. *Entretiens sur le « Fils naturel »*, II [301], 103.
3. Cf. mon édition de la *Profession* [47], 255-261 et notes.
4. *Essai sur le mérite et la vertu* [263], 76-77, note.

confiance en des principes qu'ils croyaient peut-être universels et conformes au plan divin [1].

Enfin il ne semble pas que jamais Jean-Jacques ait pu se représenter la nature autrement que couronnée, vivifiée, expliquée par un Créateur [2] et une Providence. Mais son ami Diderot a tellement « élargi Dieu [3] » qu'il l'a fait évanouir à l'horizon. Peut-être encore en prononce-t-il le nom; mais là même où il le proclame, il le relègue déjà parmi les hypothèses inutiles. La XXI[e] *Pensée philosophique*, qui troublera tant Jean-Jacques, et qui sera, selon lui, « ce que l'on a jamais dit de plus fort sur l'arrangement fortuit de l'univers », semble bien admettre que le monde peut s'expliquer par lui-même, et que « l'esprit doit être plus étonné de la durée hypothétique du chaos que de la naissance réelle de l'univers [4] ». La *Lettre sur les aveugles* précisera cette insinuation. L'aveugle Saunderson se refusera à se laisser convaincre par la belle ordonnance de l'univers qui lui échappe, et se risquera à supposer que « bien des mondes estropiés et manqués » se sont « dissipés et reformés, avant d'avoir pu s'organiser en ce monde où nous vivons et qui a pu persévérer [5] ».

III

Toutes ces suggestions ne ressemblaient guère à celles de Saint-Aubin, de Claville, de Pluche ou du P. Lami, et devaient laisser Jean-Jacques étourdi et rêveur. La dialectique de Diderot finissait-elle par le conquérir? regimbait-il contre ces déconcertantes hypothèses préférait-il ne pas y réfléchir? On peut difficilement répondre à ce

1. *Lettre sur les aveugles* [100], I, 288-289.
2. Peut-être pas « créateur » au sens absolu du mot; à tout le moins, informateur et ordonnateur : cf. *Profession de foi* [47], 223-225.
3. *Pensées philosophiques* [264], 138.
4. *Id.*, 135-136; Lettre de Rousseau à Voltaire, du 18 août 1756 [26], 375-376 : cf. mon édition de la *Profession* [47], 127-129 et notes.
5. *Lettre sur les aveugles* [100], I, 309-310.

questionnaire, et nous ne pouvons préciser la date de sa révolte ouverte contre la philosophie de Diderot. A serrer de près le récit des *Rêveries*[1] et d'autres aveux de Jean-Jacques, on croit apercevoir que cette révolte est postérieure au premier *Discours*, postérieure même à la grande réforme de 1752, et que, dans les années précédentes, — intellectuellement, du moins, et plus peut-être par lassitude que par conviction, — il a laissé s'acclimater dans son esprit bien des thèses chères à Diderot. Lorsqu'il écrira dans la *Lettre à D'Alembert*[2] : « je n'entends point par là qu'on peut être vertueux sans religion; j'eus longtemps cette opinion trompeuse, dont je suis trop désabusé », — il songe évidemment à ses années d'initiation parisienne et « philosophique ». A aucun moment, d'ailleurs, il n'a dû donner une adhésion formelle et réfléchie à tout le credo de Diderot. Il se sentait seulement « inquiété », « ébranlé », mal à l'aise; et n'osant pas, sans doute, descendre jusqu'au fond de ses pensées, pour ne pas y trouver des négations qui l'effrayaient, il s'arrêtait à mi-chemin dans une attitude de timidité et d'incohérence, qui allait se prolonger quelque temps encore. Pourtant, au contact de Diderot et des « philosophes », il s'était fait un certain nombre de principes intangibles, dont il n'acceptait pas peut-être les conséquences intégrales, mais qui avaient emporté, sinon tout son passé chrétien, du moins sa foi catholique. Sans qu'on puisse fixer de date pour une évolution qui, vraisemblablement, se fit au jour le jour et sans souffrance, on peut admettre qu'entre 1745 et 1748, il cessa de pratiquer, puis de croire, ou, pour employer le style de son ami, « il se défit de son bandeau[3] ». Nous en avons quelques témoignages précis, dont les dates sont certaines ou très probables.

1. IX, 340-342.
2. I, 243.
3. *Promenade du sceptique* [100], I, 192.

Le 30 juin 1748, il écrivait à Altuna[1], qui « lui rappelait sans cesse » le cher projet d'autrefois. Dans les lettres qu'ils avaient échangées depuis 1745, ils avaient dû continuer leurs discussions religieuses; et Rousseau avait formulé, sans doute, quelques réserves sur certains articles du dogme catholique. Altuna avait répondu, en « lui alléguant les lieux communs » traditionnels : l'obscurité des mystères, la soumission de la raison à la foi, etc. « Quoi qu'il en puisse arriver, réplique Jean-Jacques, je n'achèterai pas une félicité par un lâche déguisement envers mon ami. Vous connaissez mes sentiments sur un certain point : ils sont invariables, car ils sont fondés sur l'évidence et la démonstration, qui sont, quelque doctrine que l'on embrasse, les seules armes que l'on ait pour l'établir. En effet, quoique ma foi m'apprenne bien des choses qui sont au-dessus de ma raison, c'est premièrement ma raison qui m'a forcé de me soumettre à ma foi ». Ces derniers mots pourraient prêter à équivoque, si le début de la phrase ne les éclairait pas. Jean-Jacques a encore une « foi », une foi qui se croit encore chrétienne, mais qui n'est plus une foi catholique sans restriction : ce n'est plus la foi du Jean-Jacques, qui, six ans plutôt, n'hésitait pas à signer au P. Boudet un certificat de miracle, et qui se parait fièrement de son catholicisme auprès de l'ami Parisot. Du reste, nous la connaissons, cette intransigeance « philosophique », qui voudrait seulement, à l'en croire, sauvegarder les droits de la raison, et qui finit par expulser la foi proprement dite de la vie religieuse. Tel est, par exemple, l'état d'esprit de Deslandes, dans son traité *De la certitude des connaissances humaines*, qui est presque contemporain de la lettre de Rousseau : « Il n'est pas rare, dit-il, d'entendre des théologiens... déclamer pathétiquement contre la raison, soutenir que c'est une lumière trompeuse, qu'il faut s'en défier, surtout en matière de théologie et en ce qui concerne la religion.

1. X, 57.

Mais... tous les coups par lesquels on s'efforce de terrasser la raison retombent sur la religion et sur la morale.... Voilà la belle obligation qu'on a à un certain ordre de théologiens, qui croient faire des merveilles en criant contre la raison. Ils ouvrent par là la porte au fanatisme; et nous enlèvent tous les arguments par lesquels on prouve la vérité de la religion naturelle et celle de la religion chrétienne[1] ». Tout le livre est à lire[2], pour s'initier à cette tactique des « philosophes », qui, sous prétexte de délimiter les deux domaines avec une fermeté respectueuse, s'installent complaisamment dans celui de la raison et réduisent la foi à la portion congrue. C'est déjà l'attitude de Jean-Jacques dans la lettre à son ami Altuna, et ce sera aussi celle de son Vicaire Savoyard, quand il se dressera de toute la hauteur de son rationalisme contre les miracles et la révélation.

Un autre document, antérieur peut-être de deux ou trois ans, nous révèle le même état d'âme. En mai 1749, Rousseau, qui acceptait de diriger les études du jeune de Chenonceaux[3], remettait à M. Dupin un mémoire où étaient exposées ses idées sur l'éducation. C'était le mémoire rédigé jadis pour M. de Sainte-Marie[4], mais revu et très augmenté. Cette nouvelle rédaction n'est certainement pas de 1749, comme on l'avait admis; mais elle a grande chance d'avoir été composée peu après le retour de Venise; et l'on est autorisé à croire, semble-t-il, que c'est des années 1745 et 1746 que doivent être datées les additions au texte primitif[5].

1. *Certitude des connaissances humaines* (1741) [253], *Préface*, non paginée.

2. Cf. notamment les chapitres xv, 174-183 : « Que l'Écriture ne peut rien enseigner qui soit contraire aux lumières de la raison et au rapport des sens », et xviii, 207-219 : « Si les théologiens peuvent se dispenser de répondre aux objections prises de la raison, qu'on fait contre les dogmes qu'ils enseignent ».

3. Cf. sa lettre à M. Dupin, du 22 mai 1749 [30], 340-341.

4. III, 33-44.

5. Cf., dans mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 41-45, les rectifications de lecture que j'ai apportées au texte publié, et les

Certaines d'entre elles nous apportent des renseignements précis sur la transformation de ses croyances. « La manière dont on s'y prend pour enseigner les enfants lui paraît insensée et ridicule »; et c'est surtout dans l'éducation religieuse qu'il va chercher ses preuves : « On leur parle, dit-il, d'un Dieu en trois personnes, dont aucune n'est l'autre et dont chacune est pourtant le même Dieu, du mystère de l'Eucharistie, où un espace de cinq pieds est contenu dans un espace de deux pouces, du péché originel, pour lequel nous sommes punis très justement des fautes que nous n'avons pas commises, de l'efficacité des sacrements, qui opèrent des vertus dans l'âme par une application purement corporelle, toutes matières où la meilleure tête n'a pas assez de force pour concevoir quelque chose [1] ». L'homme qui a écrit ce petit réquisitoire contre le credo catholique est bien le même qui, quelque douze ans plus tard, dans la *Lettre à D'Alembert*, ne refusera pas son acquiescement aux « vérités incompréhensibles » de la religion, comme « le dogme de l'existence de Dieu » et les « mystères admis dans les communions protestantes », mais se rebellera formellement contre les mystères catholiques : « Si vous me dites qu'un espace d'un pouce est aussi un espace d'un pied, vous ne dites point du tout une chose mystérieuse, vous dites, au contraire, une absurdité lumineuse et palpable, une chose évidemment fausse [2] ». Un autre paragraphe, ajouté dans la révision du mémoire, achève de souligner cette émancipation confessionnelle. Le futur théoricien de la bonté de

conséquences qui en résultent pour l'établissement de la date. Le titre exact de ce morceau est *Mémoire présenté à M. de M* [*ably*] *pour l'éducation de M. son fils.* Au reste, puisque Jean-Jacques remettait ce *Mémoire* à M. Dupin en 1749 — du moins, c'est là l'hypothèse la plus vraisemblable pour expliquer sa présence dans le « portefeuille de Mme Dupin », — on peut supposer qu'il en acceptait alors les idées essentielles; et ainsi ce texte resterait encore un document autorisé pour la connaissance de Rousseau en 1749.

1. *Portefeuille de Mme Dupin* [30], 370-371.
2. *Lettre à D'Alembert*, I, 184, note.

la nature ne ménage pas ses ironies à la prédication catholique : « On prend à tâche, dit-il, dans nos chaires, de nous peindre tous les hommes comme des monstres à étouffer, comme des victimes du démon, dont le commerce n'est fait que pour corrompre le cœur et précipiter dans les enfers. Ce qu'il y a de singulier, c'est, qu'après toutes ces belles déclamations, les mêmes hommes iront nous prêcher gravement l'amour du prochain, c'est-à-dire de toute cette troupe de coquins pour lesquels il nous a inspiré tant d'horreur [1] ». Nous ne nous étonnerons donc point de le voir s'insurger bientôt contre la thèse de la corruption humaine, et contre la morale ascétique qui en découle, dans un couplet de *l'Allée de Sylvie*, où il malmènera ces « fanatiques austères »,

En guerre avec tous leurs désirs,
Peignant Dieu toujours en colère,
Et ne s'attachant pour lui plaire,
Qu'à fuir la joie et les plaisirs [2].

Toutes ces révoltes, qui se proclament avec fierté au nom de la nature et de la raison, il n'est pas téméraire d'en rendre responsables Diderot et les « philosophes », ses alliés. Il semble, qu'après ces quelques années d'étroite amitié avec Diderot et de relations cordiales avec les jeunes volontaires de la troupe encyclopédique, Jean-Jacques soit sur le point de devenir un des leurs, non pas seulement par la collaboration effective, mais par l'esprit.

Mais ici une erreur nous guette, contre laquelle Rousseau lui-même nous met en garde : c'est d'accorder trop d'importance, dans l'élaboration de sa foi ou de son incroyance, aux amitiés qui l'entourent : « Il est peut-être le seul homme au monde, dira-t-il dans les *Dialogues* [3], des liaisons duquel on ne peut rien conclure, parce que son propre goût n'en forma jamais aucune, et qu'il se trouva toujours subjugué avant d'avoir eu le temps de choisir ».

1. *Portefeuille de Mme Dupin* [30], 390.
2. VI, 21.
3. IX, 226.

L'indolente passivité de Jean-Jacques a pu laisser croire aux « philosophes » qu'ils avaient fait une recrue; il s'en faut pourtant que le fond soit conquis : il est remué, troublé, mais point changé. Ce petit poème de l'*Allée de Sylvie*, dont je viens de citer quelques vers, — complainte d'une mélancolie, en apparence toute humaine et profane, — renferme pourtant un mot amer contre la « philosophie », conseillère de « vice », et se termine

Sur cet hommage pur et tendre,
Que tous les cœurs auraient dû rendre
Aux grandeurs, aux bienfaits de Dieu.

Est-ce une illusion? mais il me semble que ces derniers mots rendent un autre son que les *Discours sur l'homme* ou le *Poème de la religion naturelle*, et qu'ils gardent un accent, sinon de foi, du moins de piété, ou plutôt de religieuse émotion.

On se rappelle que ces petits vers, où s'essayait la muse de Jean-Jacques à Chenonceaux, au bord du Cher, dans l'été de 1747, ne voulaient être qu'une diversion à « son travail sur la chimie », dont il s'occupait avec M. de Francueil[1]. Nous pouvons les lire aujourd'hui, ces *Institutions chimiques*, encore inédites presque en leur entier : elles nous réservent quelques confidences. Une intelligence comme celle de Jean-Jacques voudrait vainement se localiser dans des études de pure chimie : les considérations techniques ne lui suffisent pas. Il a beau proclamer la nécessité, pour le chimiste, de se borner à de « solides expériences », il le proclame en s'évadant d'abord vers les idées générales. Celle qui revient le plus volontiers sous sa plume, c'est qu' « il faut d'abord commencer par congédier les philosophes et leurs belles hypothèses ». Tant d'efforts dépensés par eux, tant de subtilités et de dissertations accumulées, pour échouer devant l'explication « des

1. *Confessions*, VIII, 243. M. E. Ritter place l'*Allée de Sylvie* en 1746, lors d'une première villégiature à Chenonceaux [83], VIII, 314. Il serait possible aussi que les *Institutions* eussent été commencées en cette même année.

plus communs phénomènes de la nature », — c'est une pitié. Tout occupés qu'ils sont de systèmes et d'idées abstraites, ils ne s'attachent qu'aux mots, « heureux seulement en ceci, qu'ils ignorent jusqu'à quel point ils sont ignorants[1] ». Je sais bien que, dans ce procès de la « philosophie », ce n'est pas seulement aux jeunes « philosophes » de sa génération qu'il s'adresse : Aristote, Descartes, Leibniz et Newton n'y sont pas ménagés[2]. Je sais bien aussi que cet irrespect à l'égard des systèmes se retrouverait alors chez tous ceux qui se piquent de science expérimentale, un Voltaire ou un Buffon, par exemple; mais, s'ils ont peut-être la même défiance de la métaphysique, ils n'ont pas la même défiance de la raison; et, de cette défiance, nous avons vu, qu'aux Charmettes, c'est déjà la religion qui avait profité. Il y a pourtant un système dont il ne se défie pas : celui des causes finales. Le populaire *Cœli enarrant gloriam Dei* garde toute sa valeur de démonstration et d'édification pour cet ami de Diderot. Il parle de Dieu en homme qui ne semble avoir jamais douté de son existence, et qui ne peut voir dans l'athéisme qu'une bizarrerie d'esprit : « Un Être intelligent est le principe actif de toutes choses; il faut avoir renoncé au bon sens pour en douter, et c'est visiblement perdre son temps que de donner des preuves d'une vérité si claire.... Cet abîme de la génération, dans lequel les philosophes se sont si longtemps perdus, est encore aujourd'hui le désespoir des incrédules; la construction d'un corps organisé par les seules lois du mouvement est une chimère, qu'on est contraint d'abandonner à ceux qui se payent de mots. Et, s'il y eut jamais d'hypothèse qui dût passer pour une vérité constante, c'est, sans doute, celle des germes infinis, au moyen desquels la nature, par de simples développements et un accroissement progressif, peuple successivement la terre des êtres que son Auteur a tous créés avec elle[3] ».

1. *Institutions*, I, 1, 2, 3 [2], I, 12 *a-b*, 34 *b*-35 *b*, 43 *a-b*.
2. *Id.*, I, 1, 2, 3, III, Introduction [2], I, 12 *c*, 34 *d*, 34 *b-c*, III, 208 *b-c*.
3. *Id.* [37], 19-20.

De telles affirmations supposent une croyance rassise; celui-là seul qui ne s'est jamais compté parmi « les incrédules » peut leur donner une pitié aussi méprisante. Il s'en faut, d'ailleurs, que Jean-Jacques en soit réduit alors à la religion naturelle. Il n'est plus catholique, c'est certain; il a jeté par-dessus bord dogmes et pratiques de l'Église romaine; il entend voir clair en religion et ne fonder la sienne que sur « l'évidence et la démonstration »; mais il est loin d'avoir renoncé au christianisme, de le regarder comme un « conte de vieille » et de « mettre Jésus-Christ et la Vierge au rang de Cendrillon et du Petit Poucet ». C'est là, dit-il, qu'on en arrive à vingt-cinq ans, si l'on s'en est tenu aux « discours absurdes » et aux « leçons inintelligibles » des catéchismes et des prêtres; et il laisse ainsi entendre qu'il a su, quant à lui, sauvegarder l'essentiel [1]. De même, en écrivant à Altuna, il paraissait vouloir faire le départ entre le christianisme et la théologie où on tente de l'enfermer; et, après avoir posé, avec une certaine hauteur, les principes rationalistes que l'on a lus, il vantait « la paix et la félicité qu'on trouve à se conduire selon les divins et sublimes principes du christianisme ». Se croyant alors « aux approches de la mort », « il se consolait dans l'espérance du bonheur éternel, que j'espère, disait-il à son ami, partager avec vous dans le sein de mon Créateur [2] ».

IV

En dépit donc des apparences, Jean-Jacques reste chrétien. C'est un aspect du dualisme où sa vie d'alors se débat : tout entière, semblait-il, absorbée et tourmentée par les soucis de gloire et l'arrivisme parisien; dans le fond, reprise déjà par ce rêve bucolique qui sera la hantise de sa vie, et qu'il ne réalisera qu'en des heures trop

1. *Mémoire présenté à M. de M* [*ably*] [30], 371-372.
2. X, 58.

courtes : « A quelle rude épreuve, dit-il encore à Altuna, mettez-vous ma vertu en me rappelant sans cesse un projet qui faisait l'espoir de ma vie! J'aurais besoin plus que jamais de son exécution pour la consolation de mon pauvre cœur accablé d'amertume et pour le repos que demanderaient mes infirmités ». Sous les petits vers, les opéras, les trios, les dîners holbachiques, les fêtes de Paris et de Chenonceaux, ses sentiments profonds coulent toujours, et les pensées des Charmettes se prolongent. Jean-Jacques lit les *Pensées philosophiques* et se tourmente à les méditer ; mais, quand il a des loisirs, il s'en va au Luxembourg, « un Virgile ou un Rousseau dans sa poche », pour relire indéfiniment les beaux vers qu'il désirerait savoir par cœur, tantôt une ode sacrée, tantôt une bucolique [1]. Toute cette poésie le rejette bien loin des systèmes encyclopédistes, vers des visions plus aimées. Rousseau surtout, « le grand Rousseau », comme on disait vers 1749 [2], lui présente, en phrases sonores et cadencées, des conseils qu'il ne pourra plus oublier, car ils répondent aux secrets désirs de son âme. Se méfier de la philosophie et de la raison, puissances de doute, de sophisme, qui nous jouent : revenir au cœur comme à une « source primitive », et régénérer la pensée en régénérant le cœur, qui, seul, la conduit; mépriser la mollesse et les besoins factices

> Des siècles que l'on honore
> Du nom de siècles polis;

se résigner à ne pas savoir le pourquoi des choses,

> Nous approcher avec humilité
> Du sanctuaire où gît la vérité,

1. *Confessions*, VIII, 203. Rousseau le lisait depuis 1731 : cf. *Confessions*, VIII, 111, et [39], 193.

2. Fréron, *Lettres* de 1749 [59 A], I, 236; Thomas, *Réflexions sur la « Religion naturelle »* [298], 515; et la protestation ultérieure de Rousseau [41], 276. Mais Jean-Jacques lui-même appellera Jean-Baptiste « le grand Rousseau » dans une lettre à Mme Latour, du 20 janvier 1768, XII, 51. Encore en 1787, quand l'abbé Baudisson parlera du « grand Rousseau » (*Union du christianisme avec la philosophie* [428 *bis*], 373), c'est Jean-Baptiste qu'il voudra dire.

. . . .
Préférer l'art de bien vivre
A l'art de bien discourir,
. . . .
Et ne perdre point à connaître
Des jours destinés à jouir,

— voilà les conseils diffus que tant d'épîtres et d'odes sacrées font pénétrer chez un familier de Jean-Baptiste [1]. A ces cœurs gâtés par le luxe, à ces esprits faussés par la philosophie et fiers d'une civilisation contre nature, le poète oppose la simplicité des temps anciens, et même la libre et innocente vie du sauvage. O vous, leur dit-il, sages mondains,

Qui confondez avec la brute
Ce Huron caché sous sa hutte,
Au seul instinct presque réduit;
Parlez : Quel est le moins barbare,
D'une raison qui vous égare,
Ou d'un instinct qui le conduit?

La nature, en trésors fertile,
Lui fait abondamment trouver
Tout ce qui lui peut être utile,
Soigneuse de le conserver.
Content du partage modeste
Qu'il tient de la bonté céleste,
Il vit sans trouble et sans ennui
Et, si son climat lui refuse
Quelques biens dont l'Europe abuse,
Ce ne sont plus des biens pour lui.

Couché dans un antre rustique.
Du nord il brave la rigueur;
Et notre luxe asiatique
N'a point énervé sa vigueur :
Il ne regrette point la perte
De ces arts dont la découverte
A l'homme a coûté tant de soins,
Et qui, devenus nécessaires,
N'ont fait qu'augmenter nos misère
En multipliant nos besoins [2].

1. *Odes à l'impératrice Amélie, au marquis de la Fare, Épître à M. Racine* [120], I, 236-238, 117, II, 148. Cf. encore *Odes à M. de Caumartin*, I, 83-85, *au comte de Sinzindorf*, 178-179, etc.
2. *Ode à M. le marquis de la Fare*, 112-113.

Ainsi, à l'arrière-plan de la pensée de Jean-Jacques, un tableau enchanteur continue à se dérouler : c'est un paysage de nature et d'innocence, qui baigne dans la pensée de Dieu comme dans un ciel. La vie essayera vainement d'en détourner ses regards; le rêve finira par s'imposer un jour, avec une brusquerie d'autant plus victorieuse qu'il aura été refoulé plus longtemps. Car les trois ou quatre années qui précèdent l'illumination de Vincennes sont bien, je crois, les plus artificielles et les plus fiévreusement mondaines de son existence. Il s'est lancé en plein dans la vie de Paris, vie de travail et de fêtes : Francueil l'a introduit chez Mme d'Épinay, et on le trouve aux comédies de la Chevrette, où il fait, du reste, le plus pitoyable acteur [1]; le voilà même qui rêve de devenir journaliste, et qui s'essaie lourdement aux ironies parisiennes, en fondant avec Diderot ce *Persifleur* sans esprit [2]; il se fait des nuits blanches à préparer ses articles de l'*Encyclopédie*; il passe par une griserie de labeur intellectuel qui le surmène; « il bouquine, il apprend le grec [3] », et déclare à qui veut l'entendre « qu'il sera toujours beau et utile de savoir [4] ». J'emprunte encore cette déclaration au *Mémoire* remis à M. Dupin pour l'éducation de son fils. Il l'avait déjà faite à M. de Mably quelques années plus tôt, mais il la reprend et la confirme par une « digression » un peu longue [5], où il « développe quelques réflexions qui lui paraissent dignes d'être examinées », et qui surtout lui tiennent à cœur. Ces réflexions sont curieuses et touchantes. Elles sont plutôt des confessions que des réflexions, et témoignent du suprême effort de Jean-Jacques pour tuer en lui le vieil homme, pour s'adapter avec bonne foi, et surtout bonne volonté, à la vie pari-

1. *Confessions*, VIII, 245-246; *Mémoires de Mme d'Épinay* [141], I, 178-179.
2. *Confessions*, VIII, 247, XII, 294-298.
3. A Mme de Warens, lettre du 17 janvier 1749, X, 59.
4. *Mémoire* [30], 401; *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, III, 40.
5. [30], 378-398.

sienne, à la civilisation, aux sciences et aux arts. Il ne veut plus être un « ours », maudit « sa sotte et ridicule timidité », semble regretter ses années de retraite, qui n'ont fait qu'exaspérer ses désirs et sa mélancolie, vante, sans sourire, « le plaisir de commercer avec ses semblables » et l'effet apaisant du monde sur les sensibilités trop vives, car c'est dans le monde qu'on apprend à « tempérer sagement l'ardeur de ses passions par la multiplicité des goûts qui les affaiblissent en les partageant ». Dans son enthousiasme de néophyte, il en arrive à soutenir ce qu'il appelle lui-même « un paradoxe étonnant » — étonnant surtout chez Jean-Jacques — « qu'il n'y a de gens tranquilles et modérés dans leurs désirs que ceux qui vivent répandus dans le monde ». Si jamais un élève doit lui être confié, il ne sera pas comme « ces jeunes gens, sortis des mains d'un maître sans goût, qui n'ont jamais ouï parler de Rousseau, de Blavet, de Coypel ni de Girardon, qui ignorent si, depuis les Grecs, il y a eu dans le monde des peintres, des graveurs, des sculpteurs et des musiciens, qui ne connaissent Racine, Molière, Corneille, ni Voltaire que par quelques sèches explications de leur maître, et souvent ne doutent pas qu'il ne soit du bel air d'oublier bien vite tout cela [1] ». Ces quelque vingt pages de digression, où revient, avec une conviction si complaisante, l'éloge de la culture, du savoir, de l'expérience mondaine, nous offrent comme un *mea culpa* anticipé du *Discours* de Dijon. Y verrons-nous une confirmation des racontars de Marmontel sur l'insincérité de ce devoir de rhétorique [2]? Certes non. Nous avons vu, au contraire, que la thèse du premier *Discours* tient par trop de racines aux sentiments les plus anciens et les plus chers de Rousseau. Mais nous avons vu aussi ses tentatives intermittentes pour renier son passé, pour s'insérer, sans souffrance, dans le courant général. Les épîtres à Borde et à Parisot nous ont déjà manifesté

1. [30], 381, 394-395, 388, 382-383, 386.
2. *Mémoires* [147], II, 188-189.

ce désir ingénu de se laisser convaincre, en se reconnaissant coupable, et de se montrer docile à cette civilisation qui s'est révélée trop tard à lui. Mais, en même temps qu'elles témoignent de ce désir, les épîtres contenaient une protestation involontaire contre les principes qu'elles paraissaient proclamer. Il me semble que c'est sur ce rythme plus ou moins conscient, d'adhésion et de protestation, que la pensée de Jean-Jacques s'achemine, entre 1740 et 1750, vers la grande révélation de Vincennes. La « digression » du *Mémoire* confié à M. Dupin nous montre, en quelque sorte, un de ces élans d'adhésion; les quelques mots d'amertume et de mépris, où le vieux fond reparaît [1], sont effacés par toutes les promesses et tous les repentirs qui les entourent [2]. Ce solitaire, ce timide, ce mélancolique passionné, ne demande qu'à devenir un homme de « goût » et de « bon sens », un « cavalier poli », un honnête homme, qui ne se singularise en rien, et qui jouit avec esprit et modération des plaisirs, des arts et des charmes de la bonne société [3].

Une amitié toute récente achève de symboliser ce bon vouloir mondain. Dans les premiers jours de cette année 1749 qui verra naître le *Discours sur les sciences et les arts*, le jeune Melchior Grimm arrive à Paris [4]. Ce fils de pasteur allemand n'a que vingt-cinq ans et une sentimentalité encore fougueuse; mais il a un sens pratique imperturbable et une âpre volonté de réussir. Au bout de quelques mois de vie parisienne, il sera plus parisien que

1. Cf., par exemple, p. 385 : « On s'imagine ordinairement que le monde est le théâtre des grandes passions; je pense, au contraire, qu'il est seulement celui des petits goûts; et il ne faut pas être bien expérimenté pour se convaincre que les grands traits de passion dans tous les genres ont presque tous été produits par des cœurs solitaires et mélancoliques ».

2. Cf., par exemple, p. 391 : « Pour moi, quoique je n'aie guère à me louer d'eux [des hommes], j'aime à me rendre ce témoignage satisfaisant de n'être jamais sorti d'une compagnie sans y avoir remarqué quelque chose d'estimable ».

3. 397-398.

4. Scherer, *Grimm* [562], 390.

quiconque : « il n'aime pas la campagne[1] », mais se sent fait pour les salons et pour les cours, et y fera fortune. Intelligence claire et tenace, il gardera son acuité critique et son sang-froid jusque dans ses enthousiasmes, et ne sera dupe de personne, sauf de sa vanité. Jamais les arts, les sciences et la civilisation ne trouveront un avocat plus averti, parce que nul n'en aura profité davantage, en jouisseur et en connaisseur. C'est de cet homme que Jean-Jacques va faire son ami, et, tout de suite, son ami très intime; et c'est lui, — ironie de l'amitié! — qui partagera avec Diderot la primeur confidentielle du premier *Discours*[2].

Conscient ou non, tout cet effort d'adaptation est resté inefficace. Le monde a trahi les espoirs de Jean-Jacques. « Il s'était imaginé, en vrai Suisse, que, pour réussir, il ne fallait que bien faire »; mais il s'aperçoit « qu'il y faut d'autres talents, qu'il ne peut ni ne veut avoir[3] ». La gloire lui échappe : il a échoué au théâtre comme dans les académies. « On laisse tomber, dira-t-il bientôt en songeant à lui-même, des chefs-d'œuvre de poésie dramatique; et des prodiges d'harmonie sont rebutés[4] ». Diplomate éconduit, inventeur sans succès, « pauvre diable d'auteur » et « pauvre comme Job », il végète dans une irritation orgueilleuse qui va s'exaspérant[5]. Il a beau faire fi de l'argent, crier très haut « qu'il n'en souillera jamais ses mains[6] », — dans cette société parisienne, où il est dur d'être pauvre, sa pauvreté lui pèse. « Qu'il serait doux de vivre parmi nous, songe-t-il parfois[7], si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur »! Et déjà il a expérimenté que les plus aimables

1. *Mémoires de Mme d'Épinay* [141], I, 388.
2. *Confessions*, VIII, 250.
3. Lettre à l'abbé Raynal, du 25 juillet 1750, X, 63.
4. Premier *Discours*, I, 13.
5. *Mémoires* de Mme d'Épinay [141], I, 178.
6. Lettres à Mme de Warens, du 25 février 1745 et de février 1747, X, 50 et 55.
7. Premier *Discours*, I, 4.

visages ne cachent pas toujours des âmes très fraternelles, et que sa réserve un peu triste est taxée de « misanthropie farouche [1] ». Et puis, derrière ces déboires extérieurs et ces déconvenues sentimentales, il y a les angoisses secrètes; il y a la pensée des enfants abandonnés, les remords qu'on essaie de nier [2] et qui rongent pourtant; il y a l'incertitude d'une religion qui se dissout, et d'une moralité qui cherche en vain son appui. A de certains jours, c'est un immense désarroi, qu'il ne peut plus se dissimuler : « le cœur vide et gonflé comme un ballon rempli d'air [3] », il sent alors, avec une amertume désenchantée, « cet état d'opprobre et de misère [4] », où il use son génie.

Mais l'heure vient où toutes ces déceptions informulées, ces remords inavoués, ces inquiétudes sans objet, finissent par saturer l'âme. La force irrésistible des visions d'autrefois, « le lac sur les bords duquel il a passé les douces heures de son enfance, le charmant paysage où il a vu pour la première fois le majestueux et touchant lever du soleil [5] », le petit presbytère rural au pied du Salève, les voyages du piéton ivre de grand air et de liberté, les nuits à la belle étoile, les discours émouvants de M. Gaime, les promenades « innocentes » avec « Maman », les exhortations du « bon P. Hemet », les prières sur la colline des Charmettes, les attendrissements devant « l'aimable nature », — tous ces souvenirs des temps heureux, exaltés, et, pour ainsi dire, divinisés par le contraste avec le douloureux présent, mettent devant ses yeux comme un paradis qui l'appelle. Toutes ces sources souterraines d'émotion et de piété se rejoignent, font trombe, crèvent le sol trop mince qui les recouvre, débordent en bouillon-

1. *Portefeuille de Mme Dupin* [30], 394-396.
2. Cf. la lettre à Mme de Francueil, du 20 avril 1751, X, 63-65.
3. *Nouvelle Héloïse* (II, XVII), IV, 175. Toute cette lettre de Saint-Preux est à lire, pour connaître les impressions parisiennes de Jean-Jacques.
4. Lettre à Mme de Warens, du 26 août 1748, X, 59.
5. Lettre au prince de Beloselski, du 27 mai 1775, XII, 250.

nant à la surface; et c'est une inondation suffocante et délicieuse [1].

Une après-dînée d'octobre [2], qu'il allait à Vincennes distraire Diderot prisonnier, comme la chaleur était lourde, il marchait lentement, le dernier *Mercure* à la main. Quel rêve inconscient le troublait déjà, en songeant à ce philosophe de la nature, que les institutions sociales retenaient prisonnier, à cet ami très cher, qui pourtant l'avait troublé dans ses vieilles croyances? Et voici que, sur une page du journal, la question des académiciens de Dijon arrête son regard : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Le doute que contient cette question s'impose à lui avec une violence inattendue; c'est la fissure par où tous les sentiments trop longtemps refoulés font irruption. Il se laisse tomber sous un arbre, haletant, oppressé, étourdi. Bien des fois déjà, une lecture, un souvenir, un désir trop vif, une rêverie trop émouvante l'avaient jeté dans des extases où tout son être frémissait, où les palpitations lui secouaient le cœur jusqu'à le rompre [3]. Mais, cette fois, c'est plus qu'un frémissement, c'est un bouleversement et un renouvellement. Toutes les contradictions dont il a souffert se résolvent : une clarté se fait en lui, dans le monde et dans la vie : c'est un tumulte de vérités qui l'assiègent, de lumières qui l'éblouissent jusqu'à l'aveugler,

1. Lire l'etude de Gerhard Gran sur *La crise de Vincennes* [84], VII, 1-7, et les pénétrantes analyses de Paul Seippel sur le même sujet [629], 213-216.

2. C'est seulement dans le *Mercure* d'octobre [48], 153-155, que le *Programme de l'académie des sciences et belles-lettres de Dijon pour le prix de morale de 1750* a paru.

3. Lettre à Mme de Warens, du 13 septembre 1737, X, 19; *Confessions*, VIII, 156-157, 176; Bernardin de Saint-Pierre [154], 47 : *Dialogues*, IX, 203 : « Ses visions chéries lui tenaient lieu de tout; et, dans le feu de la jeunesse, sa vive imagination, surchargée, accablée d'objets charmants qui venaient incessamment la remplir, tenait son cœur dans une ivresse continuelle qui ne lui laissait ni le pouvoir d'arranger ses idées, ni celui de les fixer, ni le temps de les écrire, ni le désir de les communiquer ».

et qui le laissent, tout ruisselant de pleurs, dans une ivresse de félicité et de certitude. Il voit, il sait. « Un autre univers » se montre à lui. Sous les tristesses, les misères factices, les fautes imposées par la société, il se sent bon, il se sent unifié et pacifié, « devenu un autre homme », ou plutôt redevenu ce qu'il était dans son fond [1].

De quel mot nommer cette crise qui va décider de son rôle et de sa vie? Rousseau lui-même a parlé d'*inspiration* [2]; ce qu'il y a de sûr, c'est que nous devons, comme lui, choisir un mot religieux. Dans cette soudaine commotion, où une âme croit sentir le toucher direct et mystérieux de la vérité qui la terrasse, il y a déjà de la religion. Il y en a davantage, quand celui qui sent passer en soi ce frisson divin est toujours resté un croyant de la Providence, quand on sait que ce qui lui remonte au cœur, sans qu'il s'en doute peut-être, c'est la foi inoubliée de son enfance et le christianisme bucolique dont il s'est enchanté aux Charmettes. Ne parlons pas encore de conversion. Mais disons que cette illumination, ou, si l'on veut, cette révélation, est, en même temps, un appel.

Le *Discours*, où il transposa, en une rhétorique insuffisamment expressive, toutes les émotions dont il avait surabondé en cette demi-heure d'extase, n'était pas, par son thème essentiel, un manifeste religieux, mais la religion y devait apparaître aux tournants de l'argumenta-

1. Lettre à M. de Malesherbes, du 12 janvier 1762, X, 301-302; *Confessions*, VIII, 249; *Dialogues*, IX, 213-214. Le texte des *Dialogues* est particulièrement intéressant, parce qu'il nous montre que Rousseau s'est rendu compte lui-même que, « dès sa jeunesse », il a eu « un sentiment sourd, une notion confuse » du système qui s'est imposé à lui sur la route de Vincennes. — Comme on le voit, dans la reconstitution de cette heure décisive, je suis de très près les récits de Jean-Jacques. Je ne crois pas, en effet, qu'on soit ici autorisé à les suspecter. Ces brusques « illuminations », dont l'émoi paraît d'abord si disproportionné avec leur cause, seront nombreuses durant toute sa vie : cf. les textes cités à la note précédente; et, plus tard, ce sera même une des formes de sa folie, d'apercevoir tout d'un coup, dans un fait ou un mot insignifiants, une révélation troublante et définitive sur un homme ou sur un système.

2. Lettre à M. de Malesherbes, du 12 janvier 1762, X, 301.

tion; et, de ce retour passionné en arrière, c'est elle qui devait bénéficier. Elle vient s'offrir à lui comme une de ces forces bienfaisantes qui peuvent guérir de la science et de la philosophie; elle le ramène « à ce beau rivage paré des seules mains de la nature, vers lequel il tourne incessamment les yeux, et dont il se sentait éloigner à regret[1] ». A le voir réhabiliter « ces vieux mots de patrie et de religion ». s'emporter contre ces « futiles déclamateurs » qui sapent, à coups de paradoxes, « les fondements de la foi » et « avilissent tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes »; à l'accent surtout dont il parle de « nos dogmes », on dirait que ce prédicateur laïque porte en lui des croyances inentamées[2]. Et, sans doute, au moment où il écrit son réquisitoire, il se retourne vers la religion avec une confiance d'autant plus affectueuse qu'il ne s'agit point de lui faire ici sa part, mais de l'exalter sur les ruines de la « philosophie ». Nous verrons bientôt que l'illumination de Vincennes n'a pas changé sa théologie, et qu'il conserve à l'égard des dogmes catholiques toutes ses exigences rationalistes; mais, pour l'instant, il ne s'interroge pas, il ne cherche pas à voir clair au dedans de lui. Tout ce qui lui reste de christianisme se réveille et s'agite en lui, pour bouter dehors les « philosophes » qui ont essayé de mettre son âme sous séquestre. Tumultueusement il déverse ses ironies et son mépris sur ces charlatans qui l'ont un instant séduit, qui font les esprits forts en gardant des tempéraments de fanatiques, et qui ne cherchent dans l'impiété qu'une réclame pour leur marchandise[3]. Tous ces sarcasmes dispersés prendront corps quelque douze ans plus tard dans le fameux réquisitoire du Vicaire contre les « philosophistes » et leurs « désolantes doctrines ». Mais le lecteur de 1750 pourra ne voir encore dans ce *Discours* qu'une rhétorique un peu surchauffée. Pour nous, qui connaissons mieux Jean-Jacques, qui savons quelles sont

1. Premier *Discours*, I, 13-14.
2. *Id.*, 11-12.
3. *Id.*, 1 et 12.

les puissances ataviques, les « tendres souvenirs[1] », les pieux rêves qui ont repris possession de lui au jour de Vincennes, et qui pouvons les retrouver derrière les phrases trop ronronnantes du *Discours*, nous comprenons qu'il y a là comme l'exorde d'une prédication nouvelle, pour restaurer, dans sa grandeur et sa « bénéficence », « ce vieux mot de religion ».

1. *Confessions*, VIII, 193.

CHAPITRE VI

LE RETOUR A LA RELIGION NATIONALE

Le *Discours* de Dijon était une déclaration de guerre : Rousseau et les « philosophes » l'ont bien compris plus tard. Mais la guerre n'en sortit pas aussitôt. Il semble, au contraire, que, durant quelques années encore, avec une égale bonne volonté de part et d'autre, les liens vont se resserrer entre les « philosophes » et celui qui les a bafoués. Il faut faire effort, oublier ce que nous savons de l'avenir, pour nous représenter exactement les cinq ou six années qui suivent ce premier *Discours*.

I

Si les académiciens de Dijon étaient restés insensibles à la rhétorique de Jean-Jacques, ce n'eût pas été seulement une déception de plus dans l'histoire de ses déceptions parisiennes : peut-être aurait-il oublié l'appel de Vincennes, rétracté une fois de plus ses invectives contre la civilisation et tenté avec elle un dernier accommodement. Entre l'illumination sous l'arbre de la route et le couronnement du *Discours*, près d'un an s'écoule. Qui sait si, au bout de cette année, il garde encore la foi de la première heure?

Il écrit à Voltaire, le 30 janvier 1750, « qu'il a renoncé aux lettres[1] ». Peut-être aussi a-t-il renoncé à sa « mission ». Que fera-t-il donc? Restera-t-il au service des Dupin? Acceptera-t-il d'être le caissier grassement payé de M. de Francueil? Se lassera-t-il enfin de la vie de Paris, et emmènera-t-il sa Thérèse dans quelque chalet suisse ou quelque maisonnette de banlieue? Une gloire soudaine l'arrache à son incertitude : c'est mieux qu'une récompense académique, c'est un triomphe tapageur. Votre discours, lui écrivait Diderot, « prend tout par-dessus les nues; il n'y a pas d'exemple d'un succès pareil ». Rousseau qui enregistre ce billet dans les *Confessions*, reconnaît lui-même que son succès lui mit au cœur une certitude qu'il n'avait pas encore. « Cette faveur du public, nullement briguée, et pour un auteur inconnu, me donna, dit-il, la première assurance véritable de mon talent[2] ». Il aurait pu ajouter qu'elle lui donna une autre assurance, et plus précieuse : celle d'être en communion avec bien des âmes lassées, dont il avait interprété la plainte inconsciente. Il sentait maintenant que l'émoi de Vincennes n'avait pas été l'hallucination d'un cerveau malade, mais le touchant appel de la nature. Les contradicteurs qui surgissent de partout ne font que stimuler sa pensée et fortifier la confiance qu'il a mise en elle. Ne faut-il pas qu'un missionnaire de la vérité soit un signe de contradiction parmi les hommes? Dans cette espèce de griserie que lui communiquent les attaques et les applaudissements, Jean-Jacques va pousser ses premières thèses avec une vigueur accrue. Il avait bataillé, dans son *Discours*, contre la « philosophie » et pour la religion; il continue la bataille : Eh quoi! lui disaient quelques-uns de ses adversaires, dans cette universelle proscription des livres, que faites-vous du livre par excellence, de celui où les hommes apprennent à vivre et à mourir? « Il n'y a, répondait Jean-

1. X, 61.
2. VIII, 258.

Jacques, de livres nécessaires que ceux de la religion, les seuls que je n'ai jamais condamnés[1] ». Et là-dessus, il faisait au roi Stanislas un éloge de l'Évangile, où l'on sentait un cœur tout « pénétré de sa beauté ravissante », et presque la piété d'un croyant : « Ce divin livre, disait-il, le seul nécessaire à un chrétien, et le plus utile de tous à quiconque même ne le serait pas, n'a besoin que d'être médité pour porter dans l'âme l'amour de son auteur et la volonté d'accomplir ses préceptes. Jamais la vertu n'a parlé un si doux langage, jamais la plus profonde sagesse ne s'est exprimée avec tant d'énergie et de simplicité. On n'en quitte point la lecture sans se sentir meilleur qu'auparavant[2] ».

Tout cet éloge était comme enchâssé dans un appel à la foi rude et sans art des apôtres. On eût dit la prédication un peu farouche d'un Savonarole. Laissons-là, s'écriait-il, les discussions byzantines et les vains systèmes de théologie philosophique, qui introduisent dans l'Évangile ce qu'il est venu précisément détruire : l'orgueil humain et la folie de la science. A cet orgueil scientifique, substituons l'humilité chrétienne. Aujourd'hui, où la science s'étend et la foi s'anéantit, sachons nous refaire une âme simple et humblement croyante : allons à la vérité d'un cœur ému. Faisons triompher l'Évangile, non par des disputes savantes, mais par la pratique de la loi, *non aristotelico more, sed piscatorio*[3].

Sans doute, il est possible de discerner dans ces éloquents sermons quelques indices d'une foi qui n'est pas celle du charbonnier. Après s'être irrité contre les théologiens qui défigurent l'Évangile en leurs doctes systèmes, Jean-Jacques, lui aussi, se laisse prendre à la tentation théologique, en affirmant « qu'il a le bonheur de sentir que l'homme est naturellement bon[4] » — formule qui aura

1. *Réponse à M. Borde*, I, 63.
2. I, 40-41.
3. *Réponse au roi de Pologne*, I, 36-41.
4. *Réponse à M. Borde*, I, 53, note.

pu déjà inquiéter quelques lecteurs d'une orthodoxie en éveil. Mais, à ceux qui sont inexperts en théologie, cet accent évangélique, cet éloge de la primitive Église, pourront faire illusion; et il pourra leur sembler, qu'en face de « cette multitude de philosophes qui se piquent de ne point avoir de religion [1] », Jean-Jacques se dresse comme un « chrétien », j'allais dire « un prédestiné [2] ».

Chrétien à sa mode, peut-être, mais qui n'entend point se borner à des déclarations sonores, et qui veut se montrer comme un exemple vivant. « S'il était permis, dira-t-il bientôt [3], de tirer des actions des hommes la preuve de leurs sentiments, il faudrait dire... qu'il n'y a pas un seul chrétien sur la terre ». Sans essayer de réaliser devant les hommes ce chrétien intégral, conséquent et introuvable, il veut, du moins, mettre d'accord « ses actions » et « ses sentiments ». Il a maudit le luxe et la civilisation : il ne veut plus participer à leur fausse splendeur. Cette pauvreté, cette simplicité qu'il a vantées, il veut les faire voir en lui. Une maladie de six semaines où la fièvre l'avait maintenu dans l'exaltation, achève de le décider à une grande réforme; réforme un peu théâtrale, dont on a senti surtout l'affectation pharisaïque, mais dont il faudrait sentir aussi la sincérité, le courage, pour ne pas dire l'héroïsme. Ses amis Dupin, heureux d'avoir dans leur maison un homme sur qui la gloire s'est posée, ne demandent qu'à lui dorer la vie : Francueil a fait de ce sermonnaire un caissier bien renté; et il ne tiendrait qu'à Jean-Jacques de s'embourgeoiser, de devenir, dans une aisance progressive, un homme de lettres à la mode, qui divertit les mondains par des paradoxes sans danger. Mais, après avoir goûté quelques mois les douceurs de ce confort, il sent aussi le démenti permanent qu'il infligerait à ses principes: ce qui a été un cri du cœur, et le cri d'un cœur insoumis, deviendrait une manifestation littéraire et

1. *Réponse au roi de Pologne*, I, 40.
2. *Id.*, I, 43.
3. *Préface* de *Narcisse*, V, 101.

un marché lucratif. Il rend à M. de Francueil les clefs d'une caisse qu'il ne veut plus gérer. Adieu, bas blancs, dorure, épée, montre désormais inutile. Pour aller chez toutes les belles dames qui continuent à le cajoler, chez Mme Dupin, Mme de Chenonceaux, Mme de Créqui, Jean-Jacques mettra simplement perruque ronde, bas noirs, bon gros habit de drap; et c'est même dans ce modeste équipage qu'il assistera, plus glorieux que gêné, à la représentation du *Devin du village* sur le théâtre de la cour[1]. Il pourra bien, quelque jour, redevenir homme de lettres, si les besoins de la vérité l'exigent, ou si l'inconséquence d'un instant l'entraîne vers ce théâtre qu'il combat et dont il raffole[2]; mais, pour gagner sa vie, il ne veut plus dépendre que du travail de ses mains; et le voilà devenu un copiste « à tant la page », un « artisan », comme il aimera s'appeler[3]. Cette rusticité reconquise, où il s'installe fièrement, il prend un plaisir de converti à l'exagérer en brutalité : « Je suis grossier, s'écrie-t-il à grand fracas; je suis grossier, maussade, impoli par principes: je me fous de tous vous autres gens de cour; je suis un barbare[4] ». Déclarations déconcertantes, et presque inintelligibles pour tous ces beaux esprits de la capitale, « si polis, si répandus, si brillants, si petits maîtres[5] », pour tous « les galants philosophes », ses confrères[6]; et l'on peut se demander comment Jean-Jacques garde encore des amis parmi eux.

Car il ne les ménage guère, et ne se contente pas de la protestation tacite que sa vie leur inflige. Il les attaque

1. *Confessions*, VIII, 255-258, 268-270.
2. *Préface* de *Narcisse*, V, 110.
3. *Dialogues*, IX, 188, 228; *Émile*, II, 167, etc. : cf. les textes que j'ai rassemblés dans mon étude *Rousseau expliqué par Jean-Jacques* [596], 558-561.
4. *Préface* de *Narcisse*, V, 100, note: *Réponse à M. Borde*, I, 50, note; Fragment de lettre de 1751 ou 1752 [29], 5; Épigraphe du premier *Discours*.
5. *Réponse au roi de Pologne*, I, 43.
6. *Réponse à M. Borde*, I, 50, note.

dans leurs thèses les plus chères : il vante les bienfaits de l'ignorance [1], prêche l'humilité de l'esprit [2], exalte même la chasteté, s'indigne « qu'elle ait pu devenir une vertu basse et monacale, capable de rendre ridicule tout homme, e presque toute femme, qui oserait s'en piquer », et magnifie les grands continents de l'histoire [3]. Enfin il revient à la philosophie elle-même; et, reprenant contre elle tous les sarcasmes de son *Discours*, il les pousse devant lui avec une violence et une joie qui sentent l'assaut et presque le corps à corps : « Le goût de la philosophie, écrit-il dans la préface de *Narcisse*, relâche tous les liens d'estime et de bien veillance qui attachent les hommes à la société; et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre.... Le mépris du philosophe pour les autres tourne au profit de son orgueil: son amour-propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens; il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme, il est philosophe ». Et, pour faire sentir au lecteur que ces flèches ironiques ne se perdaient pas dans le vide, mais que c'était bien aux « philosophes » de sa génération qu'elles étaient destinées, il ajoutait cet aveu : « Toutes les fois que je songe à mon ancienne simplicité, je ne puis m'empêcher d'en rire. Je ne lisais pas un livre de morale ou de philosophie, que je ne crusse y voir l'âme et les principes de l'auteur. Je regardais tous ces graves écrivains comme des hommes modestes, sages, vertueux, irréprochables. Je me formais de leur commerce des idées angéliques, et je n'aurais approché de la maison de l'un d'eux que comme

1. *Réponse au roi de Pologne*, I, 44-45.
2. *Id.*, I, 37-38.
3. *Réponse à M. Borde*, I, 50, note. — Quelques années plus tard, le rédacteur du *Journal encyclopédique* du 1er janvier 1756 [61], I, 61-62, trouvera très plaisant que la Pucelle d'Orléans ait tenu à honneur d'affirmer sa virginité et l'ait « regardée comme une chose très essentielle »; et il ajoutera, en manière d'excuse : « il faut pardonner cette simplicité à son siècle; il y a plus de trois cents ans qu'il est passé, et ce préjugé n'est plus le tyran de nos jours ».

d'un sanctuaire. Enfin je les ai vus; ce préjugé puéril s'est dissipé, et c'est la seule erreur dont ils m'aient guéri [1] ».

Cette amère confession a été rendue publique au début de 1753. Si nous n'avions pas les lettres que Jean-Jacques écrivait alors, nous pourrions croire que sa mémoire l'a trompé, et qu'à ce moment déjà la rupture est définitive entre les « philosophistes » et lui. Il n'en est rien pourtant; et, bien au contraire, leur amitié n'a pas encore atteint toute son intimité. C'est que la conversion de Rousseau s'est faite par étapes, et qu'elle s'étend, à vrai dire, sur un espace de huit à dix années : il y travailla « lentement et à diverses reprises », nous dit-il lui-même [2]; et ce n'est pas en un jour que la révélation de Vincennes développa toutes ses conséquences. J'avais secoué, nous dit-il encore, le joug de l'opinion, mais non celui de l'amitié : « Tandis que je foulais aux pieds les jugements insensés de la tourbe vulgaire des soi-disant grands et des soi-disant sages, je me laissais subjuguer et mener comme un enfant par de soi-disant amis ». Il ajoute, dans les *Confessions*, que ces faux amis, sous prétexte de l'entourer et de chercher son bonheur, « ne s'occupaient, en effet, qu'à le rendre ridicule [3] »; mais ici sa folie a déformé ses souvenirs : ce n'est pas lui seulement qui voulut alors rester fidèle à ses amis; ce sont ses amis qui se parent de lui, et qui se laissent séduire, sinon convaincre, par son éloquence. D'Alembert, lui-même, dans la préface de l'*Encyclopédie*, ne le combat que mollement et amicalement; il semble même prendre à son compte une partie des observations du *Discours* sur la société contemporaine : « L'abus de l'esprit, avoue-t-il [4], est inséparable de la culture de l'esprit.... Les lettres contribuent certaine-

1. *Préface* de *Narcisse*, V, 101 note et 105.
2. *Rêveries*, IX, 341.
3. *Confessions*, VIII, 257.
4. *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* [87], I, 82 : cf., sur « ce peu de lignes », la note reconnaissante de Rousseau, *Réponse au roi de Pologne*, I, 46, et lettre à D'Alembert, du 26 juin [1751], X, 84.

ment à rendre la société plus aimable; il serait difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs et la vertu plus commune ». Diderot, sans doute, pense de même : que « les principes de Rousseau sont faux et ses conséquences vraies [1] »; sans accepter les principes, il lui donne raison, en fait, contre les défenseurs de la civilisation, et lui reprocherait plutôt d'avoir été trop « faible » dans l'attaque [2]. Grimm, qui a l'enthousiasme moins facile, s'étonne de cette coalition inattendue : « Il est fort singulier, écrit-il à Gottsched [3], que M. Rousseau ait converti ici presque tous les philosophes, qui, avec quelques limitations, conviennent tous qu'il a raison. Je pourrais nommer entre autres M. D'Alembert et M. Diderot ». A cette affectueuse estime dont il se sent entouré, Rousseau correspond sans effort. Toute son irritation contre la société s'exhale en dures ironies, mais qui restent impersonnelles. La ferme et fière assurance qu'il porte au dedans de lui se trahit dans ses formules, mais ne change pas son attitude à l'égard de ses amis : « Le mépris que mes profondes méditations m'avait inspiré pour les mœurs, les maximes et les préjugés de mon siècle, me rendait insensible aux railleries de ceux qui les avaient: et j'écrasais leurs petits bons mots avec mes sentences comme j'écraserais un insecte entre mes doigts [4] ». Mais, si « tout Paris répétait ses âcres et mordants sarcasmes », les amis qui les entendaient ne se sentaient pas encore atteints, car il ne songeait point à les atteindre : « Ses amis et ses connaissances menaient cet ours si farouche comme un agneau [5] ». Une fois sorti de ses vérités générales, Jean-Jacques redevenait l'ami poli, affectueux, déférent même, qui savait se faire chérir et chérir les autres. Marmontel, qui le rencontre pour la première fois peu après le triomphe du *Discours*, nous

1. *Réfutation de « L'homme » d'Helvetius* [100], II, 316.
2. *Id.*, II, 287.
3. Lettre de l'automne (?) 1752 [533], 350.
4. *Confessions*, VIII, 298.
5. *Id.*, VIII, 262.

parle de sa réserve, de sa « politesse timide », allant même jusqu'à « l'humilité obséquieuse ». Il faut se défier de Marmontel et de sa mémoire rancunière; mais il confirme, à sa façon, les souvenirs de Rousseau, et nous le montre, lui aussi, très choyé par ses amis, entouré de prévenances, comme un dieu nouveau qu'on ménage [1].

Les intransigeances de Jean-Jacques, ses amertumes, ses révoltes, sont devenues, semble-t-il, toutes cérébrales : il ne voit pas, ou ne veut pas voir encore, les contradictions vivantes que lui imposent ses amitiés. Pendant les années 1753 et 1754, les témoignages abondent, sous sa plume, de sa confiance en ses amis et de la joie qu'il reçoit par eux : « Vous me félicitez sur le choix de mes amis, écrit-il à Borde en 1753; vous avez raison, jamais homme ne fut plus heureux que moi à cet égard [2] ». L'année suivante, même déclaration : « La seule société qui m'ait paru désirable est celle qu'on entretient avec ses amis, et j'en jouis avec trop de bonheur pour regretter celle du grand monde [3] ». Même quand il sera revenu de Genève, authentiquement citoyen et chrétien réformé, il se sentira tout désemparé en ne retrouvant pas à Paris les deux ou trois inséparables dont il jouit quotidiennement [4]. Bien loin d'avoir rompu avec ses relations d'autrefois, il en a élargi le cercle. Depuis qu'il est devenu célèbre, il s'est fait un ami de plus parmi les « philosophes », un ami qu'il gardera même après la tragédie de l'Ermitage, c'est Duclos [5]. A ce précieux « ami », d'autres « connaissances » sont venues s'adjoindre [6], comme Boulanger, qu'il retrouve chez son compatriote, « le bonhomme Mussard », — l'abbé Prevost, dont l'affectueuse cordialité le charme [7], — Marmontel, et

1. *Mémoires* [147], I, 253-254.
2. Lettre de mai 1753 [93], II, 360.
3. Lettre au comte de Turpin, du 12 mai 1754, X, 83.
4. Lettre à Vernes, du 13 octobre 1754, X, 88.
5. *Confessions*, VIII, 264.
6. C'est lui-même qui fait la distinction dans la lettre citée à Vernes, X, 88.
7. *Confessions*, VIII, 265-266.

tous les jeunes hommes de lettres qui fréquentent chez le Baron. C'est le moment où il est lui-même l'un des familiers de la société holbachique, et où il déclare à Mussard : « Nous pouvons compter sur les lumières et la probité du Baron [1] ». Cette attestation date vraisemblablement de 1753. Une première brouille entre D'Holbach et lui est déjà toute proche; mais le raccommodement la suivra de peu, et elle n'entraînera pas d'autres ruptures. On verra Rousseau choisir M. Grimm pour confident officiel de ses théories sociales ou musicales [2], et échanger avec Diderot des aménités publiques. Diderot placera Rousseau en compagnie des plus grands noms du siècle, entre D'Alembert et Voltaire, avec tous ceux auxquels l'avenir appartient [3]. Rousseau reprendra la même énumération dans le *Discours sur l'inégalité* en remplaçant son nom par celui de son ami [4]. C'est ce que Fréron appelle « un commerce d'encens ». « Ces puissances philosophiques, écrit-il, ont conclu entre elles une ligue offensive et défensive [5] ». Ainsi, en 1754, aux yeux mêmes du public antiphilosophique, Jean-Jacques est de la secte; il n'a pas encore publié son second *Discours*, et pourtant il est rangé parmi ces « puissances philosophiques » qu'il a précisément combattues. Lui-même, par instants, se laisse embrigader avec elles, et semble s'en faire gloire. Il ne lui suffit pas

1. Lettre de 1753 (?), X, 74. — Le texte de Musset-Pathay, qui a publié le premier cette lettre [21], I, 26, porte : « Ce samedi matin 1753 »; mais, pour qui connaît les habitudes de Musset, il est fort probable que le millésime a été ajouté par lui.

2. *Lettre sur la réfutation de son « Discours », par M. Gautier*, I, 22-30; *Lettre au sujet des remarques ajoutées à la « Lettre sur Omphale »*, VI, 238-248.

3. *Interprétation de la nature* [288], 52.

4. *Notes* du *Discours*, I, 144, et dans la *Lettre sur la musique française* (1753) la note élogieuse sur la langue de Diderot, « langue des philosophes et des sages », VI, 169; cf. encore VI, 182.

5. *Année littéraire* de 1754 [59 B], I, 14; et quelques lignes plus haut : « Vous seriez assez simple pour croire qu'il s'agit de notre grand poète lyrique. Non, Monsieur, il est question de M. Rousseau, de Genève, qui trouve ici un petit retour de la part d'un écrivain qu'il a lui-même exalté plus d'une fois ».

de proclamer Voltaire « le maître dans l'art d'écrire de tous les hommes vivants [1] » : il salue en lui « notre chef à tous [2] ». Et, de fait, en dépit de sa perruque ronde et de ses bas noirs, il semble, comme tous les philosophes de son temps, se résigner sans déplaisir aux compromis quotidiens avec cette civilisation qu'il abomine : il fréquente les théâtres et l'opéra, fait jouer ses pièces, s'engage avec passion dans la guerre des deux musiques, et conduit à la bataille la petite troupe « des vrais connaisseurs, des gens à talent, des hommes de génie [3] » : c'est en « philosophe » qu'il se met à leur tête ; et il se proclame tel avec complaisance et fierté [4]. Le *Devin du village*, *Narcisse*, la *Lettre sur la musique française*, sont d'un adversaire de la vie parisienne, qui semble s'accommoder assez bien de la corruption de son siècle, et qui n'attend qu'un autre succès, comme celui du *Devin*, pour se réconcilier avec Paris. Quand paraîtra l'article *Encyclopédie*, en novembre 1755, Diderot n'aura pas de plus fervent admirateur que le « barbare » du premier *Discours* [5]. C'est donc, pourrait-on croire, que Jean-Jacques a fait siennes toutes les espérances des encyclopédistes, qu'il approuve leurs audaces de pensée, qu'il demande avec eux qu'on brise « les dernières barrières » qui s'opposent encore à « la raison », qu'on « foule aux pieds toutes ces vieilles prétentions des siècles pusillanimes du goût », qu'on « renverse l'édifice de fange des préjugés nationaux », qu'on affranchisse de plus en plus les sciences et les arts, et qu'on les regarde, ainsi libérés, « faire des pas immenses sous l'empire de la philosophie [6] ». A ne juger les choses que du dehors, la méprise de Fréron n'était-elle pas excusable ? et Jean-Jacques n'aurait-il pas oublié que, quatre mois plus tôt

1. *Lettre à M. Grimm*, VI, 248.
2. Lettre à Voltaire, du 10 septembre 1755, X, 102.
3. *Confessions*, VIII, 273.
4. *Lettre sur la musique française*, VI, 171.
5. Lettre à Vernes, du 23 novembre 1755, X, 107.
6. Article *Encyclopédie* [100], XIV, 426, 462, 475.

devant le Consistoire de Genève, il était venu faire amende honorable au moins « philosophique » des « préjugés nationaux »?

Mais cette admiration pour Diderot n'est pas un reniement de lui-même : elle est plutôt la fidélité d'une amitié à un passé très cher. C'est une admiration qui a déjà ses inquiétudes, — qu'elle ne s'avoue peut-être pas encore, — et qui ne doit plus se sentir très sûre de l'avenir. Depuis le temps où il avait été « le digne interprète du vertueux Shaftesbury [1] », la pensée de Diderot n'était pas restée immobile; et l'on ne pouvait plus s'y méprendre, car son *Interprétation de la nature* venait d'offrir à ses lecteurs comme la doctrine cachée des trop prudents articles de l'*Encyclopédie*. Toutes les conjectures de la *Lettre sur les aveugles* y étaient reprises et développées : le monde n'est qu'un grand animal qui se confond avec Dieu; la matière s'est diversifiée, organisée et humanisée peu à peu. Le « pourquoi » des choses nous échappe; bornons-nous à en savoir le « comment ». Abandonnons l'édifiante recherche des causes finales. Parlons encore de « Dieu », si l'on veut; mais sachons que nous n'en savons rien, pas même s'il existe. « O Dieu, s'écriait le philosophe à la fin de son livre, dans une prière incertaine de son adresse, me voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou peut-être ta créature ». Mais ce Dieu, encore possible, devenait à tout le moins superflu : « Si je suis le bien, disait Diderot, c'est sans effort; si je laisse le mal, c'est sans penser à toi »; et, quand il ajoutait : « il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée », on sentait qu'il se jugeait un « honnête homme [2] ».

Que pouvait répondre Jean-Jacques à de pareilles déclarations? Peut-être ne répondait-il rien. Impropre à la discussion, peu sûr de sa parole, timide dans l'attaque, il

1. *Lettre sur la vertu et le bonheur* [26], 133.
2. *Interprétation de la nature* [288], 48, 53-54, 57-58, 61.

a dû paraître plus d'une fois — c'est lui, du reste, qui le reconnaît — approuver par son silence une « philosophie cruelle qu'il croyait funeste au genre humain [1] ». Quand il sortait de son silence obstiné, c'était par des explosions brusques, avec une impétuosité un peu fiévreuse, qui l'entraînait souvent au delà de sa pensée [2]. Encore incertain lui-même de ce qu'il voulait sauver de ses vieilles croyances, il devait alors, selon les heures et les entraînements de la conversation, céder presque tout ou refuser presque tout, et donner ainsi à Diderot l'impression « qu'il était ballotté de l'athéisme au baptême des cloches [3] ». « Je suis chrétien », lui assurait-il parfois ; « peu s'en faut que je ne croie à la résurrection [4] ». Diderot et les autres pouvaient écouter ces boutades en souriant. Jean-Jacques avait donné trop de gages à la « philosophie », pour qu'on pût douter de lui ; et ses amitiés semblaient garantir ses sentiments. Aussi, dans la petite société holbachique, s'amusait-on sans remords de ses sorties toujours excessives ; et, si elles se faisaient trop attendre, on les provoquait. Grimm excellait à ce jeu. Ce moraliste qui conseillait au jeune comte de Frise de prendre trois maîtresses à la fois « en mémoire de la Sainte-Trinité [5] », avait du goût pour les impiétés ; elles mettaient Jean-Jacques mal à l'aise et le révoltaient à la fin [6]. Mais c'est D'Holbach surtout qui prenait le plus souvent plaisir à stimuler la philosophie trop indolente de son hôte. « Rien n'était plus ordinaire, avouera-t-il plus tard, que la conversation de Jean-Jacques ; mais elle devenait réellement sublime ou folle, dès qu'il était contrarié. J'ai à me reprocher d'avoir multiplié ces contrariétés, pour multiplier ces moments d'éclat et de

1. *Dialogues*, IX, 194-195.
2. Cf. le témoignage de Maupertuis rapporté par Formey [446], II, 117.
3. Lettre à Mlle Volland, du 25 juillet 1762 [100], XIX, 82.
4. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* [394 B], 98.
5. Lettre, sans date, du comte de Frise au baron de Besenval [132], I, 272.
6. Cf. *Confessions*, VIII, 40.

verve[1] ». Cet aveu de D'Holbach confirme, à peu de chose près, les griefs des *Confessions*. Ce n'était certes pas un méchant homme que le Baron ; mais les hésitations et les inquiétudes de Jean-Jacques devaient être incompréhensibles pour lui. Lourdement, à l'allemande, il devait le rudoyer, lui reprocher, moitié plaisant, moitié sérieux, d'avoir encore si mal « évacué la matière superstitieuse[2] » ; et Jean-Jacques devait se regimber sous le coup, tantôt exagérant avec passion ce qui lui restait de foi chrétienne, tantôt y faisant de si larges brèches, qu'il semblait rester sur des ruines.

Le dimanche gras de l'année 1754, — sans doute comme divertissement de carnaval pour ses hôtes, — le Baron avait invité un curé-poète, qui devait donner lecture d'une tragédie de sa façon. La tragédie était ridicule et les commentaires du poète bouffons. Rousseau était là ; avec lui, Diderot, Marmontel, Raynal et Grimm. Ces doctes auditeurs persiflaient agréablement le curé, qui prenait pour bon argent ces compliments ironiques. Tout à coup, Jean-Jacques, jusqu'alors muet, se lève comme un furieux, et, arrachant au curé effrayé son manuscrit, le jette à terre : « Votre pièce ne vaut rien, lui crie-t-il, votre discours est une extravagance ; tous ces messieurs se moquent de vous : sortez d'ici et retournez vicarier dans votre village[3] ». La sortie était inattendue. Protestation brutale contre la politesse et l'hypocrisie mondaines, elle marquait aussi peut-être la révolte d'une conscience religieuse devant la niaiserie affligeante d'un prêtre. Comme le dit très justement Ginguené, « un curé qui dit et qui fait des extravagances, des philosophes qui l'y encouragent, et, par des signes intelligibles pour eux, inintelligibles pour lui, se jouent et s'amusent de sa folie, rien de tout cela ne dut

1. Lettre de Cerutti au *Journal de Paris*, du 2 décembre 1789 [65], 1567. Cf. *Confessions*, VIII, 275.

2. L'expression est, comme on sait, de Naigeon en parlant de Diderot [100], I, 7.

3. *Correspondance littéraire* [57], XV, 575, II, 504, III, 59-71.

lui paraître plaisant[1] ». Mais le Baron trouva cette fois fort mauvais qu'on vînt interrompre son plaisir; il eut des paroles grossières pour exprimer son mécontentement, et Jean-Jacques quitta la maison. Il fallut la mort de Mme d'Holbach pour lui faire oublier cet affront, et ne laisser place en son âme qu'à la pitié. Il écrivit alors à D'Holbach une lettre si touchante, qu'elle les réconcilia pour trois ans[2]. Mais il y avait désormais une fissure dans ce petit groupe, qui paraissait encore si compact aux yeux du public.

II

Toutes les conversations de Jean-Jacques avec ses amis ne se terminaient pas aussi tragiquement, mais la plupart laissaient en lui une anxiété qui commençait à l'étreindre. Il l'a décrite lui-même dans une page des *Rêveries*[3] :

Je vivais alors, raconte-t-il, avec des philosophes modernes, qui ne ressemblaient guère aux anciens. Au lieu de lever mes doutes et de fixer mes résolutions, ils avaient ébranlé toutes les certitudes que je croyais avoir sur les points qu'il m'importait le plus de connaître; car, ardents missionnaires d'athéisme et très impérieux dogmatiques, ils n'enduraient point sans colère que, sur quelque point que ce pût être, on osât penser autrement qu'eux. Je m'étais défendu souvent assez faiblement par haine pour la dispute, et par peu de talent pour la soutenir; mais jamais je n'adoptai leur désolante doctrine.... Ils ne m'avaient pas persuadé, mais ils m'avaient inquiété. Leurs arguments m'avaient ébranlé, sans m'avoir jamais convaincu; je n'y trouvais point de bonne réponse, mais je sentais qu'il y en devait avoir. Je m'accusais moins d'erreur que d'ineptie; et mon cœur leur répondait mieux que ma raison.

1. *Lettres sur les « Confessions »* [461], 134.
2. Cerutti, *Journal de Paris*, 2 décembre 1789 [65], 1568; *Confessions*, VIII, 283.
3. IX, 341.

C'est avec « son cœur », en effet, qu'il leur avait répondu chez Mlle Quinault, à ce dîner d'adieu dont Mme d'Épinay... ou Diderot [1] nous a laissé le tableau un peu arrangé, sans doute, mais si vraisemblable. Dans ces libres conversations, où tous les convives se grisaient de paroles et d'idées, hommes et femmes allaient joyeusement jusqu'au bout de leurs négations. Mlle Quinault, effrayée de leur audace, « demandait grâce », au moins « pour la religion naturelle ». — « Pas plus que pour les autres », ripostait Saint-Lambert. Et devant ces jouteurs habiles, beaux diseurs et gens d'esprit, Rousseau, isolé, gauche et irrité, ne savait que se raidir dans une protestation : « Si c'est une lâcheté, s'écriait-il, de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu, qui est présent. Et moi, messieurs, je crois en Dieu! je sors si vous dites un mot de plus ». Quelques jours plus tard, Mme d'Épinay lui demandait d'expliquer cette « sortie »; elle lui avouait que ses sympathies étaient pour lui, mais qu'elle trouvait Saint-Lambert « le plus fort ». — « Madame, lui répondait Jean-Jacques, quelquefois au fond de mon cabinet, mes deux poings dans les yeux, ou au milieu des ténèbres de la nuit, je suis de son avis. Mais voyez cela, disait-il, en montrant d'une main le ciel, la tête élevée et avec le regard d'un inspiré : le lever du soleil, en dissipant la vapeur qui couvre la terre, et en m'exposant la scène brillante et merveilleuse de la nature, dissipe en même temps les brouillards de mon esprit. Je retrouve ma foi, mon Dieu, ma croyance en lui; je l'admire, je l'adore et je me prosterne en sa présence ». Et, dans cette reprise de tous les préjugés de son enfance, il ne s'arrêtait pas au

1. *Mémoires de Mme d'Épinay* [141], II, 375-381. J'ai essayé, dans mon article sur *Le dîner chez Mlle Quinault* [634], 2-3, de fixer la date de cette conversation, qui doit être de 1754; et j'y ai montré que la soi-disant *Parabole*, attribuée à Rousseau par les *Mémoires*, et qui restait inexplicable dans son œuvre, doit être restituée à Diderot. On verra dans cette même étude, avec quelle précaution il faut utiliser tout ce récit, qui a été si fortement remanié par Diderot.

Dieu de la religion naturelle; il admettait des peines, des récompenses, et le contenu pratique de la révélation. Mme d'Épinay lui rappelait tant de propos fièrement rationalistes, où il semblait faire si bon marché de tous les dogmes :

Madame, lui répondait-il encore, c'est une de ces inconséquences utiles à notre bonheur.... Je veux vivre en homme de bien, et en bon chrétien, parce que je veux mourir en paix, et que, d'ailleurs, ce sentiment ne gêne en rien la suite de ma vie, et qu'il me fait concevoir une espérance qui m'est douce, quand je ne serai plus.... Illusion peut-être; mais, si j'en savais une plus consolante, je l'adopterais;... elle étend notre existence et nous en promet une meilleure qu'elle prolonge jusqu'à l'infini;... elle diminue les horreurs du tombeau, elle nous détache de la vie, qu'il faut que nous perdions;... et surtout elle nous fait supporter les vexations et les atrocités des grands.... Je n'ai pas l'âme féroce; mais, quand je vois qu'il n'y a pas de justice en ce monde pour ces monstres-là, je me plais à penser qu'il y a un enfer pour eux. Et qui sait ce qu'ils ne feraient pas, s'ils n'en étaient persuadés? C'est pour eux que cette terreur est utile, et non pour le peuple, comme vous le disiez l'autre jour. Vraie ou fausse, elle les attend au dernier moment. Après avoir vécu en scélérats, il est bon qu'ils meurent en désespérés [1].

On remarquera cette déclaration : elle est entièrement conforme aux plus authentiques témoignages que nous puissions avoir sur l'état d'esprit de Rousseau pendant ces années 1750 à 1754. Jamais l'indignation du pauvre et de l'ouvrier contre une société qui repose sur le privilège, et qui s'y complaît, n'a été exprimée en mots plus violents, je dirais presque plus haineux. Il semble que son ressentiment soit inépuisable contre « cette racaille »

Que l'on appelle grands seigneurs [2].

« C'est l'état des riches, c'est votre état, écrit-il à Mme de Francueil [3], qui vole au mien le pain de mes

1. *Mémoires de Mme d'Épinay* [141], II, 394-395, 400-402.
2. *Épître à M. de l'Étang*, VI, 23.
3. Lettre du 20 avril 1751, X, 64.

enfants ». « Ce ne serait pas la peine d'avoir des gens, dira-t-il au comte de Lastic [1], s'ils ne servaient à chasser le pauvre, quand il vient réclamer son bien ». En face de « tous ces tas de désœuvrés payés de la graisse du peuple », cet ouvrier épris de justice, mais qui s'exalte dans sa roture, ne sait déjà à quel sentiment s'abandonner davantage, de la haine ou du mépris [2].

Ainsi, dans ce Paris, où il continue à vivre, et où il fait figure d'homme de lettres, en apparence acclimaté, une immense détresse l'enveloppe peu à peu, où il entre de l'inquiétude, de la révolte, et un besoin, chaque jour plus impérieux, de s'évader : oh! pouvoir fuir le « fracas » et « les affreux charivaris » de la capitale [3], retrouver la paix et la solitude des champs! mais, plus encore peut-être, échapper par la pensée à cette atmosphère étouffante où son âme s'anémie, à ces humiliations sociales dont l'amertume ne s'apaise point, à ces doutes qui stérilisent et affolent son cœur! L'histoire de Rousseau nous offre, durant ces années intermédiaires, plusieurs de ces tentatives d'évasion; et c'est là que le vrai Jean-Jacques s'est réfugié. La campagne, un peu délaissée depuis son retour de Venise, a repris pour lui sa séduction; et toutes les fois maintenant qu'il peut s'enfuir de Paris, on le trouve au village ou dans les bois. « Rebuté de cette vie tumultueuse, écrit-il dans les *Confessions* [4], je commençais à soupirer ardemment après le séjour de la campagne ; et ne voyant pas que mon métier me permît de m'y établir, j'y courais du moins passer les heures que j'avais de libres ». Il fait de petits séjours délicieux à Passy, chez son ami Mussard, à Marcoussis, chez le vicaire du village [5]. Quand il veut méditer sur le « grand sujet » que l'académie de Dijon vient, pour la seconde fois, de lui soumettre, il s'en va

1. Lettre du 20 décembre 1754, X, 93.
2. Cf. la lettre à M. de Malesherbes, du 28 janvier 1762, X, 308-309.
3. *Épître à M. de l'Étang*, VI, 22.
4. *Confessions*, VIII, 227.
5. *Id.*, VIII, 264-266.

vivre huit jours à Saint-Germain, ou plutôt dans la forêt de Saint-Germain; et la forêt lui révèle « les premiers temps », lui fait retrouver au fond de lui-même l'homme de la nature, et, dans des « contemplations sublimes », « l'élève auprès de la Divinité ». Souvent, depuis qu'il a retrouvé son petit appartement de la rue de Grenelle, il passe des après-dînées solitaires au bois de Boulogne, « et ne revient qu'à la nuit [1] ». C'est alors, sans doute, qu'il rapporte au logis des bouquets amoureusement nuancés, et qu'il déclare à Diderot qu'il veut ouvrir une école de bouquetières [2]. Pour qui a bien compris ce malaise de Jean-Jacques à Paris et son besoin de s'en évader, le *Devin du village* n'est plus seulement le témoin des contradictions de son auteur, de celui qui maudit les arts et les lettres, en continuant à les servir; c'est surtout, grâce à la musique, une tentative pour échapper à la vie factice des salons, pour se réfugier au village, où « l'on sait mieux aimer », parmi « la simple et naïve nature [3] ». L'*Avertissement*, qui a paru d'une si candide impertinence, confirme cette interprétation : « Cet ouvrage, dit-il, n'ayant été fait que pour mon amusement, son vrai succès est de me plaire [4] ». Jean-Jacques veut dire par là que cette pastorale, conçue dans une maison de campagne [5], est faite pour prolonger en lui le souvenir des champs, et pour maintenir son imagination dans une heureuse Arcadie. Ses rêveries sur l'homme primitif répondent au même besoin : elles créent autour de lui comme une solitude innocente, où il peut se retirer et retrouver la nature. Un opuscule inachevé, qu'on pourrait croire d'abord un pur badinage scientifique, me paraît apporter, lui aussi, un témoignage bien significatif. Aux environs de 1752 [6], Jean-Jacques

1. *Confessions*, VIII, 276-277.
2. *Addition à la « Lettre sur les aveugles »* [100], I, 332.
3. *Devin du village*, V, 229-230.
4. V, 220.
5. Cf. *Confessions*, VIII, 266-267.
6. Cf. Grimm, *Correspondance littéraire* [57], V, 102-103.

s'absorbe dans un problème inattendu : « le problème de la navigation aérienne ». Sur la machine à voler qu'il s'est construite en rêve, le voilà qui « s'élance dans les airs avec une impétuosité d'aigle », et qui « se divertit à considérer au-dessous de lui le manège puéril de tous ces petits hommes qui rampent misérablement sur la terre ». Les recherches de ce « nouveau Dédale » doivent nous retenir un instant. Elles sont comme le symbole d'une imagination et d'un cœur qui ne demandent qu'à s'enfuir dans la région des « chimères [1] ».

III

Jean-Jacques ne s'éveilla pas dans les airs; mais il partit pour Genève : c'était encore une évasion au pays des rêves. Avec cette haine du Paris aristocrate, artificiel et impie, que nous avons vu s'exaspérer en son âme, Genève devait s'offrir comme une terre promise. Genève, c'était à la fois, aperçus et admirés dans le recul et l'embellissement des souvenirs, les jours innocents de son enfance, la simplicité et l'égalité républicaines, les promenades sur le lac chéri, et les plus touchants spectacles de la nature, toute une vie calme, morale, recueillie, simplement et noblement religieuse. La tentation de tous ces appels finit par être victorieuse, et, le 10 juin 1754, Jean-Jacques se mettait en route pour Genève. Il n'y revenait pas seulement en pèlerin, qui vient s'attendrir sur son passé et se défaire de son âme parisienne, mais en fils repentant, qui veut redevenir un citoyen. Détail curieux, où se peint le caractère de Jean-Jacques : ce retour à Genève, qui nous semble et qui était, en effet, l'inévitable aboutissement de tout ce travail intérieur, ce n'est pas lui qui en prit l'initiative. Gauffecourt, qui « se voyait obligé d'aller à Genève, lui proposa ce voyage : il y consentit [2] ».

1. *Le nouveau Dédale* [20], 596 et 593.
2 *Confessions*, VIII, 278.

Il fallait à l'indolence de Jean-Jacques une occasion; mais il y avait longtemps déjà que ce retour était fait dans son cœur. « Vous ne vous êtes point trompé, écrivait-il dès le 28 mai 1751 à Marcet de Mézières, en croyant apercevoir un cœur pénétré dans ma manière seule d'employer le mot de *patrie* [1] ». C'est lui, sans doute, qui dut autoriser les libraires à mettre sur la couverture du premier *Discours*, dès 1750, le titre de *Citoyen de Genève*. En tout cas, il le prend lui-même dans une pièce administrative, qu'il rédige de sa main en décembre 1751 [2]. C'est, qu'au dedans de lui, il se considère déjà comme un citoyen rapatrié, au moins d'intention. Mais cette réconciliation intérieure se traduisait-elle alors par des actes, j'en doute un peu. « Dès que le sieur Jean-Jacques Rousseau a été éclairé, dira bientôt le pasteur Maystre dans son rapport au Consistoire, et qu'il a reconnu les erreurs de la religion catholique romaine, il n'en a plus continué les actes; au contraire, il a dès lors fréquenté assidûment les assemblées de dévotion à l'hôtel de l'ambassadeur de Hollande, et s'est déclaré hautement de la religion protestante [3] ». Il est très vraisemblable, nous l'avons vu, que c'est à son retour de Venise, qu'il avait cessé « les actes » de la religion romaine; mais cet abandon ne s'était pas fait au bénéfice du culte réformé; et, si Jean-Jacques « a fréquenté les assemblées de dévotion » à l'hôtel de Hollande, ce ne fut certes pas avant 1752. Dans sa *Réponse au roi de Pologne*, l'occasion lui était offerte d'affirmer sa foi protestante : il se garde bien d'en profiter. Le roi de Pologne avait laissé entendre que les paradoxes du « docteur de Genève » s'expliquaient par ses croyances : « On s'étonnerait davantage, disait-il,... si on ne savait que la singularité d'un

1. X, 66. La lettre est donnée dans l'édition Hachette comme adressée à Moultou; c'est une erreur : cf. E. Ritter [84], III, 195.

2. *Un autographe inédit de J. J. Rousseau*, p. par Paul d'Estrée [83], VI, 534. Dans la note du lieutenant de police, lire 29 *décembre* et non *septembre*.

3. Registres du Consistoire, du 25 juillet 1754 [556], 153-154.

système, quelque dangereux qu'il soit, n'est qu'une raison de plus pour qui *n'a pour règle que l'esprit particulier* ». C'est Rousseau lui-même qui cite cette phrase de son contradicteur; mais il ne relève pas l'allusion; il se contente d'affirmer son christianisme, sans plus; et, dans la brève histoire de l'Église qui précède son éloge de l'Évangile, lorsqu'il en vient aux divisions qui accompagnèrent « la renaissance des lettres », il tient la balance égale entre les deux partis et leurs docteurs : « Aucun, disait-il, n'y portait l'amour de la réconciliation, ni peut-être celui de la vérité; tous n'y portaient que le désir de briller aux dépens de leurs adversaires; chacun voulait vaincre; nul ne voulait s'instruire[1] ».

Mais, du jour où il se fut décidé à demander sa réintégration effective dans ses droits de citoyen, il n'ignorait pas que cette réintégration impliquait nécessairement la reprise de la foi nationale; et cette reprise, il l'accepta sans difficulté. Les *Confessions*, qui ne nous ont présenté de l'apostasie papiste qu'un récit tendancieux et suspect, nous apportent ici, je crois, les vrais motifs de sa démarche :

Honteux d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui de mes pères, je résolus de reprendre ouvertement ce dernier. Je pensais que l'Évangile étant le même pour tous les chrétiens, et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêlait d'expliquer ce qu'on ne pouvait entendre, il appartenait en chaque pays au seul souverain de fixer et le culte et ce dogme inintelligible, et qu'il était, par conséquent, du devoir du citoyen d'admettre le dogme et de suivre le culte prescrit par la loi.... Jugeant qu'il n'y avait pas, pour un homme raisonnable, deux manières d'être chrétien, je jugeais aussi que tout ce qui est forme et discipline était, dans chaque pays, du ressort des lois. De ce principe si sensé, si social, si pacifique,... il s'ensuivait que, voulant être citoyen, je devais être protestant et rentrer dans le culte établi dans mon pays[2].

1. *Réponse au roi de Pologne*, I, 36-40.
2. *Confessions*, VIII, 279.

De conversion proprement dite, il n'y a point trace dans ce retour au protestantisme ; je veux dire qu'on y chercherait vainement un de ces émois de toute l'âme qui déplacent brusquement les valeurs des choses, ou cette plénitude d'adhésion intellectuelle qui peut se trouver au terme d'une recherche méthodique. Le grand trouble du cœur s'était produit sur la route de Vincennes; la recherche méthodique aura lieu plus tard, semble-t-il. Entre ces deux moments extrêmes, Jean-Jacques nous apparaît encore indécis et instable, ou, du moins, inconvaincu, sans jugements assurés sur lesquels il puisse prendre appui, n'ayant au fond de lui-même, avec des sympathies et des lassitudes, que les restes d'une piété et d'une moralité chrétiennes qui ne l'avaient jamais abandonné. Coïncidence déconcertante : il choisit, pour se réconcilier avec son Église, le moment où il est, en apparence, plus « philosophe » que jamais, où son amitié avec Diderot prend la forme d'une collaboration, et où le *Discours* qui en sort peut s'interpréter comme une réponse à la Bible. Aussi bien, l'on ne voit pas que cette soi-disant conversion ait scandalisé les « philosophes » ses amis, et qu'ils l'aient regardée d'abord comme une capucinade. Cette abjuration du catholicisme ne dut pas leur déplaire. Le reste leur parut, sans doute, un acte de soumission aux lois du prince, où il entrait plus d'indifférence « philosophique » que de foi nouvelle.

Nous avons, d'ailleurs, pour achever de connaître la pensée religieuse de Jean-Jacques dans les deux ou trois années qui précèdent sa conversion, un document qui paraît sincère. C'est déjà une espèce de profession de foi, malheureusement inachevée, que Rousseau avait intitulée lui-même *Conseils à un curé* [1], comme s'il avait un instant songé à exposer sa morale et sa religion sous forme de lettre ou de discours à quelque desservant de village. Le

1. La rédaction de ce texte peut être placée entre 1751 et 1754 ; cf. mon *Introduction* à la *Profession de foi* [47], p. XI-XII et note.

ton est encore religieux, mais nettement « philosophique »; et le seul joug que ce « philosophe » veuille accepter pour ce prêtre, c'est « le joug de la raison ». « De tous les tristes liens qui attachent un homme au-dessus des autres, — écrit-il à ce curé de campagne, peut-être imaginaire, — le vôtre me paraît le plus supportable. Vous allez être bienfaisant par état, un magistrat pacifique, un père.... Ces prérogatives, monsieur, sont grandes et n'appartiennent peut-être qu'à un curé de campagne : car, outre que les curés de ville me paraissent déjà de bien grands seigneurs pour être d'honnêtes gens, ils sont trop éloignés de trouver dans leurs paroissiens la simplicité, la docilité nécessaires, pour pouvoir les faire vivre sagement ». « Je consens, disait-il encore, que vous leur appreniez toutes les balivernes du catéchisme, pourvu que vous leur appreniez aussi à croire en Dieu et à aimer la vertu. Faites-en des chrétiens, puisqu'il le faut; mais n'oubliez pas le devoir plus indispensable d'en faire d'honnêtes gens ». Le manuscrit nous apprend que Jean-Jacques a quelque temps hésité entre ces deux formules : « Je consens que vous en fassiez des chrétiens » et « je consens que vous en fassiez des catholiques », pour se rallier à celle que j'ai citée d'abord. La défiance de Jean-Jacques s'étend donc à toutes les théologies; et « les balivernes du catéchisme », sur lesquelles son ironie s'exerce, sont « les balivernes » de tous les catéchismes. Faudrait-il voir la survivance d'un préjugé protestant dans cette discourtoise affirmation : « vous savez tous, mieux que moi, qu'en vous obligeant à la continence, on vous a rendu la chasteté impossible »? Il se pourrait; mais tous les « philosophes » parlaient de même[1]. Ainsi ces *Conseils à*

1. *Conseils à un curé* [3], 2-3 : cf., dans mon édition de la *Profession* [47], la note de la p. 43. — Dans son livre sur *Mme de Graffigny* [637], 293, M. G. Noël a publié les fragments de deux billets de Bret à Mme de Graffigny, qui seraient d'intéressants témoignages sur la vie religieuse de Rousseau, si la date en était fixée : « Je vous envoie, écrit Bret, les lettres de ce grand Rousseau, dont la dévotion m'a

un curé, qui précèdent de peu, sans doute, le retour à la religion nationale, ne sont certes pas d'un catholique, mais ils ne sont pas non plus d'un chrétien réformé : le Vicaire Savoyard lui-même sera plus protestant.

On peut douter que les sentiments de Jean-Jacques se fussent beaucoup modifiés lorsqu'il partit pour Genève ; et il s'y montra probablement plus patriote que théologien. Reprenant officiellement le catéchisme de Calvin, il eut le bon goût, j'imagine, d'en respecter « les balivernes » ; mais son respect dut être surtout silencieux. Il semble bien que certains Genevois furent frappés de cette réserve un peu inquiétante, et en jasèrent. « A l'égard des doutes que vous avez sur la religion de M. Rousseau, écrit Jean-Baptiste Tollot à un correspondant de Lausanne, dans l'été de 1754 [1], je ne saurais vous donner sur ce sujet des éclaircissements bien précis;... tout ce que je sais, c'est que notre auteur a fait ici toutes les fonctions d'un bon protestant, et qu'il s'est fait estimer par ses sentiments de probité et de désintéressement.... Ainsi, si on appelle *avoir de la religion* être réglé dans ses mœurs et dans sa conduite, être modeste, vrai et sincère, M. Rousseau a plus de religion que bien des gens, qui ont sans cesse à la bouche le nom de Jésus-Christ, sans pratiquer ses divins préceptes.... Notre auteur est convaincu, ainsi que moi, qu'il vaut mieux pratiquer la religion que la croire ». Et c'est, sans doute, parce que les pasteurs du Vénérable Consistoire avaient la même conviction qu'ils se montrè-

touché ». Le second billet emploie presque la même formule. M. Noël date ces billets de 1750; mais il a raison de mettre un point d'interrogation à côté de cette date, car elle me paraît assez peu vraisemblable. Il ne se serait, je crois, trouvé personne en 1750, pour appeler sérieusement Jean-Jacques « le grand Rousseau ». Il faut attendre au moins le second *Discours*, sinon la *Lettre à D'Alembert* ou la *Julie*, pour que l'appellation soit possible. Cf. les textes que j'ai cités plus haut, p. 158, sur celui qu'on appelait alors le « grand Rousseau », c'est-à-dire Jean-Baptiste.

1. *Lettre à M. S*[*eigneux*] *de C*[*orrevon*] *sur M. J. J. Rousseau et sur ses ouvrages* [84], III, 203.

rent si conciliants, et presque si complaisants, pour l'illustre transfuge : ils admirent comme démontré que Jean-Jacques, invalide et très malade, ne pouvait être qu'un frère pour Mlle Levasseur[1], et lui décernèrent un brevet officiel « de mœurs pures et sans reproches[2] ». On supprima pour lui toutes les formalités humiliantes que la stricte loi genevoise imposait à ceux qui avaient apostasié[3]. On lui épargna la comparution devant le Conseil, le petit stage en prison, la comparution devant le Consistoire et la génuflexion[4]. On ne lui donna d'autre tribunal qu'une commission de six pasteurs, qui étaient tous, sinon des amis, du moins des admirateurs déférents : à leurs questions bienveillantes, Jean-Jacques balbutia quelques brèves réponses, et fut admis à la communion.

Pour expliquer ces faveurs exceptionnelles, les commissaires du Consistoire, aussi bien que les *Confessions*, insistent sur la timidité du « converti[5] »; mais la timidité n'exclut pas la sincérité; et l'on peut se demander si, dans toute cette affaire, il n'y eut pas comme un accord tacite pour se tromper de part et d'autre. Huit ans plus tard, le procureur général Robert Tronchin prétendit que cette réconciliation avec l'Église nationale avait été sans valeur, parce qu' « elle était fondée sur le fait faux que Rousseau n'avait point solennellement renoncé à sa religion ». C'est seulement, disait-il, par le prologue de l'*Émile* que ses concitoyens de Genève avaient appris son abjuration d'autrefois[6]. Le rapport du pasteur Maystre reste, en effet, fort imprécis sur les années catholiques de Jean-Jacques; et les généralités ambiguës où il se complaît

1. Rapport inédit de Deluc au Consistoire [590], 46-47.
2. Registres du Consistoire, du 25 juillet 1754 [556], 154.
3. Il est vrai, comme on le verra, que les pasteurs se facilitèrent leur attitude, en paraissant ne pas supposer qu'il y avait eu apostasie.
4. Cf. E. Ritter, *La rentrée de J. J. Rousseau dans l'Église de Genève* [556], 188-191.
5. Registres du Consistoire, des 25 juillet et 1er août 1754 [556], 154 et suiv.; *Confessions*, VIII, 260.
6. Conclusions du 19 juin 1762 [534], 17.

permettent de supposer que le Consistoire fit volontairement silence sur un point qu'il lui eût été si facile d'éclaircir par une simple question [1]. Ne négligeons pas ces petits faits, car ils achèvent de montrer l'équivoque de cette « conversion », dont Jean Jacques entendait faire, avant tout, une profession de foi civique.

Ce ne fut pourtant pas une conversion hypocrite. Rousseau se retourne vers son pays avec ce qui lui reste de christianisme, christianisme inconsistant, déjà sans dogmes, sinon sans mystères, mais où il entre un vif désir d'organiser sa vie et sa pensée dans le sens de la tradition. Ce retour à l'Église de Genève n'est donc pas à proprement parler une « conversion », ni surtout une conversion achevée, mais elle est une étape — et non la dernière — sur ce chemin de « conversion » où il s'est engagé depuis le premier *Discours*. Elle se décompose, d'ailleurs, en plusieurs moments. Si c'est hors de Genève, à Paris, que la décision a été prise, c'est à Genève qu'elle a été confirmée, exécutée et acceptée avec joie. Elle n'a voulu être, d'abord qu'un geste de patriote : elle devient à Genève même quelque chose de plus.

On ne saurait, je crois, faire la place trop large, dans la vie de Rousseau, à ces quatre mois de vie nationale, où la cité l'accueillit en mère indulgente et tendre, fière de son enfant retrouvé, prodigue pour lui de caresses et d'amitiés : « On ne peut rien ajouter aux bontés avec lesquelles j'ai été reçu », écrira-t-il de Genève à Mme Dupin [2]. Mais ces bontés ne lui apportent pas seulement une satisfaction mondaine ou même un réconfort d'affection; elles ont aussi une vertu intellectuelle et religieuse. Autre chose est de rêver sur le problème de Dieu dans un salon parisien, à la table de Mlle Quinault, ou dans une « petite Sion », qui paraît avoir gardé une foi unanime. La conversion officielle de Jean-Jacques se place au début de son

1. Registres du Consistoire, du 25 juillet 1754 [556], 154.
2. Lettre du 20 juillet 1754 [30], 343.

séjour à Genève [1]. Mais la vraie conversion, ne faudrait-il pas la chercher plutôt à la fin de ce séjour, après que, quatre mois durant, il aura respiré cette atmosphère chrétienne, qu'il aura « fait tous les offices d'un bon protestant », et que, dans les temples où il allait prier jadis, il aura chanté avec ses « frères » les vieux psaumes genevois [2], — après surtout qu'il aura fréquenté tant de braves gens, dont l'honnêteté est une des formes de leur christianisme, après qu'il aura causé avec tant de « vénérables pasteurs des âmes », d'une théologie point farouche et peu encombrante, chez qui la foi semble surtout un principe de charité, de civisme, de modération? La dédicace du second *Discours*, à laquelle j'emprunte cet éloge, a été datée par Rousseau de « Chambéry, le 14 juin 1754 »; mais cette date, comme le choix du lieu, répond à un scrupule politique [3]. Il est trop évident que ce tableau attendri du clergé genevois n'a pu recevoir toutes ses couleurs que sur place ou dans le premier enthousiasme des souvenirs. « Tout le monde sait, dit-il, avec quel succès le grand art de la chaire est cultivé à Genève [4] ». C'est que, de nouveau, il s'était assis sous la chaire de ses pasteurs, et qu'il était redevenu l'auditeur docile, sérieux, prompt à s'émouvoir, qu'il avait été dans son enfance. Tel de ces sermons genevois laissera chez ce grand écrivain, qu'on pourrait croire blasé, une impression ineffaçable [5]. Il lui suffira d'en avoir entendu quelques-uns, pour retrouver, comme d'instinct, la façon protestante de juger la vie et d'en comprendre les devoirs, pour sentir se raviver en son âme les vieux « préjugés » de la morale chrétienne, que ses amitiés « philosophiques » avaient à peine entamés. La *Lettre à D'Alembert* et la *Nouvelle Héloïse* nous en donneront bientôt la preuve.

Mais déjà ses amitiés genevoises le disent assez; car, si

1. Fin de juillet 1754.
2. Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], 213 et note 2.
3. *Discours*, I, 78; *Confessions*, VIII, 279.
4. *Discours sur l'inégalité*, I, 77.
5. Lettre au pasteur Jean Sarasin, du 29 novembre 1758 [21], I, 43.

Grimm et Diderot ne sont pas encore supplantés, il y a de nouveaux venus pour partager avec eux l'affection de Jean-Jacques; et, de ces nouveaux venus, beaucoup sont des pasteurs : C'est Jean Perdriau, Jean Sarasin, Daniel de Rochemont, Jacob Vernet, Jacob Vernes, Paul Moultou [1]. Tant d'amitiés ecclésiastiques ne sont pas l'effet du hasard : elle trahissent une orientation. Cependant je ne voudrais pas insinuer que ce furent des amitiés religieuses, c'est-à-dire des amitiés qui réunissent plusieurs esprits dans une même inquiétude, une même recherche ou une même foi. Ni Rousseau n'avait le goût de la discussion, surtout de la discussion orale, ni ces pasteurs, jeunes ou mûrs, s'ils avaient pu sentir devant leur illustre concitoyen la tentation d'être indiscret, ne devaient avoir la hardiesse d'y céder. Les lettres que Jean-Jacques écrira bientôt à plusieurs d'entre eux [2], précisément par les confidences religieuses qu'elles contiennent, nous apportent la preuve que ces confidences ne se firent pas à Genève. Mais, sans entrer dans « des détails pour lesquels il avait un peu d'aversion [3] », sans vouloir éprouver sa foi au contact de la foi des ministres, Rousseau a pu s'entendre avec eux sur les grands principes directeurs de leur vie religieuse, sur les droits de la conscience, la haine des dogmatismes intolérants, la beauté de l'Évangile, l'alliance de la morale et de la religion, — et se reposer provisoirement dans cette unanimité réconfortante. Quarante ans plus tard, Vernes ne se rappelait pas encore sans émotion certaine promenade au clair de lune, le long du lac, où Jean-Jacques lui avait parlé de la Providence « en inspiré », avec une ferveur et une poésie dont rien dans son œuvre n'a pu approcher. D'avoir remué jusqu'aux larmes un concitoyen

1. *Confessions*, VIII, 280-281; pour Sarasin, cf. la lettre de Rousseau, du 29 novembre 1758 [21], I, 43; pour Rochemont, cf. sa lettre à Rousseau, non datée, mais de 1758 [13].

2. Cf. lettres à Perdriau, du 28 novembre 1754, à Vernes, du 18 février et du 25 mars 1758, X, 89, 179, 187.

3. Lettre à Vernes, du 18 février 1758, X, 180.

qui était en même temps un ministre, devait suffire à ce converti patriote pour se justifier à lui-même sa conversion[1] : entre la théologie impérieuse des docteurs de Sorbonne et l'athéisme pratique des jeunes abbés de salon qui collaboraient à l'*Encyclopédie*, la religion des pasteurs de Genève semblait lui fournir un compromis.

IV

Cette nouvelle génération de pasteurs, dont bientôt D'Alembert allait vanter les « mœurs exemplaires » et le « socinianisme parfait[2] », ne ressemblait plus guère, en effet, aux premiers réformateurs. Non qu'ils eussent officiellement renoncé aux dogmes des grands ancêtres; mais ils s'étaient mis peu à peu d'accord pour faire le silence sur ces dogmes : le contenu des formulaires se vidait de plus en plus; et c'était la Compagnie elle-même, qui demandait à ses nouveaux ministres, en 1725, de « ne traiter dans les chaires aucune matière curieuse et inutile et qui tendît à troubler la paix[3] », — proclamant ainsi la plupart des dogmes « inutiles », grief décisif, dont on ne se relevait guère au XVIIIe siècle. Dans ce christianisme, auquel les ministres de Genève restaient attachés par tant de liens, et par une tradition si forte, ils ne mettaient plus l'accent essentiel sur les mêmes choses, et demandaient surtout aux dogmes d'étayer la morale.

On connaît l'homme distingué qui fut, au début du XVIIIe siècle, l'émancipateur de la théologie genevoise. Ce

1. Cf. le récit de Vernes à Brissot [134], I, 278.
2. Art. *Genève* [87], IV, 420-421.
3. Registres de la Vénérable Compagnie du 1er juin 1725 [129 *bis*], p. XCVII. — Sur la suppression du *Consensus* en 1706 et sur le formulaire de 1725, cf. l'*Introduction* de Henri Heyer à son *Catalogue* [129 *bis*], p. XL-XLII, XCV sqq.; sur les adoucissements apportés aux formules liturgiques du dogme du péché originel, cf. E. de Budé, *J. A. Turrettini* [548], 86-87. Sur l'ensemble de cette évolution, cf. le livre de Georges Goyau, *Une Ville-Église : Genève* [642].

serait un lourd contresens de prendre pour un rationaliste, ou un déiste déguisé, Jean-Alphonse Turrettin : il est chrétien, chrétien huguenot ; et nous avons vu avec quelle ferveur il exaltait l'œuvre de la Réformation [1]. Mais ce qui la lui fait chérir, c'est surtout « la liberté spirituelle » qu'elle a valu aux âmes [2] ; et, s'il repousse les dogmes papistes, ce n'est point pour dresser en face d'eux des dogmes ennemis. Dans un sermon bien significatif, qu'il prononçait dès 1697, ce tout jeune pasteur de vingt-cinq ans, après avoir fait, non sans violence, le procès de l'Église romaine, laissait entendre déjà qu'il ne lui reprochait pas tant ses dogmes que son dogmatisme et sa conception autoritaire de la religion ; et, se retournant vers ses auditeurs, il les exhortait à ne pas chercher dans leur foi des formules intellectuelles, mais des principes d'action : « Serait-ce un dessein bien digne de la Divinité, leur disait-il, que de proposer simplement aux hommes quelques dogmes abstraits et stériles, et que de vouloir simplement qu'ils crussent, sans être obligés à aucune autre chose ?... Au contraire, n'est-ce pas un dessein très digne de la Divinité, très digne de la grandeur de l'Évangile, que de vouloir inspirer aux hommes des sentiments dignes de leur nature, que de vouloir établir entre eux la paix, la tranquillité, la concorde, et, par conséquent, le bonheur, enfin que de vouloir les unir ensemble par le lien de la charité [3] » ? Ce besoin de simplification et de concorde, ce dédain des « dogmes abstraits et stériles » ne feront que s'affirmer davantage chez Turrettin. Ses *Pensées sur la religion*, qui sont comme son testament spirituel, répandront les mêmes principes d'indifférence dogmatique en des formules plus brèves et déjà plus osées. Il y dira : « La religion bien entendue se confond avec la loi de la nature ; la religion est une philosophie, la meilleure des philosophies, qui seule nous conduit à la vraie félicité.

1. Cf., plus haut, dans le chapitre II, les textes cités p. 43-44.
2. *Sermon sur le jubilé de la Réformation de Berne* [224], 25.
3. *Sermon sur la charité* [179], 48-51, 55.

Cette religion est moins une doctrine qu'une règle de vie, car l'essentiel est d'en venir à la pratique; la religion consiste dans la pratique. Surcharger la religion de merveilles et de mystères, c'est la corrompre; elle n'est jamais plus belle que dans sa simplicité originale. La tâche du théologien doit ressembler à celle du sculpteur, qui retranche et n'ajoute point au bloc qu'on lui met entre les mains. On n'est pas mal avancé dans la théologie quand on a appris à ignorer certaines choses [1] ». Ce n'est pas encore « le doute respectueux » du Vicaire Savoyard; mais qui ne voit que cette théologie allégée et toute pratique s'achemine, sans le vouloir peut-être, vers un déisme chrétien?

Turrettin, que Jean-Jacques enfant avait pu entendre prêcher, sans en comprendre alors toutes les hardiesses novatrices, était mort en 1737; mais son esprit restait vivant chez les ministres de Genève. Un des nouveaux amis de Rousseau, le pasteur Jacob Vernet, était précisément son disciple et son éditeur; c'est lui qui avait traduit du latin en français les *Pensées* que je viens d'utiliser; au moment même où Jean-Jacques arrivait à Genève, il achevait de publier un *Traité de la vérité chrétienne*, adaptation française de notes latines laissées par Turrettin; et son *Instruction chrétienne* paraissait aussi en cette même année 1754. Ici encore, on risquerait de se méprendre, si l'on soupçonnait ce pasteur de n'être qu'un rationaliste honteux. Vernet n'est plus, sans doute, un fils de Calvin strictement orthodoxe; mais c'est un chrétien, qui admet la révélation et les miracles, et qui ne veut pas énerver l'apologétique en faisant bon marché de ses arguments traditionnels. Pourtant c'est bien lui, qui, après avoir intitulé une des parties de son ouvrage : « Nécessité de la révélation », trouva plus adroit, dans l'édition suivante, de parler seulement de son « utilité [2] ». La religion qu'il

1. *Pensées sur la religion* [250], II, 313-314, 317-319, 325, 327-328. J'ai condensé quelques phrases un peu longues de Turrettin; mais presque partout ce sont ses formules mêmes.

2. Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], la note 3 des p. 397-399.

offrait à ses lecteurs se tenait sagement à distance de « deux extrémités également dangereuses, la superstition et l'impiété » ; il demandait aux déistes leur alliance, « pour établir au moins les grands principes de la religion naturelle contre l'ennemi commun [1] », et parlait du Christ en admirateur beaucoup plus qu'en croyant. Il louait son imagination claire et ordonnée, son éloignement pour l'affectation et la bizarrerie, « son goût de simplicité bienséante et raisonnable [2] ». Avant Jean-Jacques, il instituait un parallèle entre Socrate et Jésus, et le terminait « à l'avantage du chef des chrétiens, qui eut des vues beaucoup plus relevées et des mœurs bien plus pures, qui enseigna une doctrine bien plus excellente, et qui fut revêtu d'une autorité infiniment plus respectable [3] ». Mais, dans sa façon même d'affirmer que Jésus « surpassait de beaucoup » Socrate, il y avait une telle modération, des formules si prudentes et si froides, qu'on pouvait s'étonner de trouver tant de diplomatie et si peu de foi chez un homme qui se disait encore le « ministre » de Jésus. Comme Turrettin, lui aussi, il vantait « le bonheur d'une vie chrétienne », faisait voir que la religion n'était point la gêneuse qu'on disait, que le christianisme ne supprimait aucune des « douceurs » de l'existence et « ne diminuait pas les agréments de la prospérité », qu'enfin, à tout prendre, « c'était une sagesse excellente, et, en même temps, simple et populaire [4] ».

Rousseau, qui lira les livres de Vernet, les citera comme des textes autorisés [5]. Il aura pour ce ministre, qui est alors — il le sait — le plus considérable de son Église, un

1. *Vérité de la religion* [251], I, 5-6 ; *Instruction chrétienne* [292], I, 12-18.

2. *Instruction chrétienne* [292], II, 155-156.

3. *Vérité de la religion* [251], III, 132-135.

4. *Instruction chrétienne* [292], V, 259, 271-272, 277 ; *Vérité de la religion* [251], IV, 403, 415, 421, etc.

5. *Lettre à D'Alembert*, I, 185 et 188 notes, et, dans mon édition de la *Profession* [47], les nos 162 et 213 de la *Bibliographie*.

« véritable et profond respect[1] ». Mais Vernet approche déjà de la soixantaine, et cette différence d'âge imposera peut-être à l'amitié de Rousseau une certaine réserve. Au contraire, ni Moultou, ni Vernes n'ont encore trente ans. Avec eux Jean-Jacques se sent pleinement à l'aise. D'une génération plus moderne, ces jeunes pasteurs ne demandent qu'à faire alliance avec le « siècle ». Ils seront bientôt en coquetterie avec Voltaire, et s'uniront à lui dans ses anathèmes contre l'intolérance[2]. Vernes, bel esprit, qui ne dédaigne pas, à ses heures, de rimer des vers galants, qui rédige un journal littéraire[3], et dont la suprême ambition est de collaborer à l'*Encyclopédie*[4], voit surtout dans Rousseau le grand écrivain dont la mode va s'emparer. Moultou, plus ardent, plus généreux, est pris davantage par le cœur : il s'enthousiasme pour le patriote, pour le prédicateur de vertu, pour celui dont la vie seule est une leçon. Tous les deux, avec des sentiments divers, s'empressent autour de lui en disciples déférents, l'environnent de prévenances, lui prodiguent leurs caresses. « Résister aux caresses n'est pas au pouvoir de mon cœur », écrira Rousseau plus tard, en rappelant toutes les « avances » de Vernes[5]. Non seulement il se donne à eux avec une confiance ingénue, mais il intervertit les rôles : et c'est lui bientôt qui se fera solliciteur d'amitié et qui rêvera de « se survivre en eux[6] ». Plus que leur admiration, c'est leur tendresse qu'il réclamera : « ce dont j'ai faim, c'est d'un ami[7] ».

1. Lettres à Vernet, des 18 septembre 1758 et 29 novembre 1760, X, 193, 244.

2. Cf. la lettre de Voltaire à Vernes, du 29 janvier 1756 [126], XXXVIII, 541, et les lettres suivantes; et toute la correspondance de Moultou et de Voltaire au sujet des Calas (1762).

3. Le *Choix littéraire*, qui commence à paraître en 1755; cf. la lettre de Rousseau à Vernes, du 28 mars 1756, X, 114.

4. Cf. la lettre de Rousseau à Vernes, du 23 novembre 1755, X, 107; et celle de Voltaire à D'Alembert, du 29 décembre 1757 [126], XXXIX, 341.

5. *Déclaration relative au pasteur Vernes*, IX, 88.

6. Lettre à Vernes, du 4 avril 1757, X, 154.

7. Au même, lettre du 25 mars 1758, X, 187.

Ces jeunes philosophes, qui sont aussi des ministres, et qui ne seront scandalisés ni par l'anthropologie du second *Discours*, ni par le rationalisme de la *Lettre à D'Alembert*, ni par les déclarations de Julie mourante, sont pourtant des chrétiens très sincères, mais d'une sincérité où la tradition, la race, le patriotisme se soutiennent l'un l'autre. Ils sentent d'ailleurs, « qu'il y a plus d'une manière d'être chrétien », et qu'il est temps de devenir des chrétiens « raisonnables ». Ils sentent que leur christianisme n'est plus tout à fait celui de leurs pères, ou de leurs grands-pères, et qu'il est temps de l'avouer. Vernes va bientôt rajeunir, adoucir et simplifier le vieux catéchisme d'Osterwald : il en fera une « profession de foi » si sage, que Voltaire pourra l'accueillir aimablement ; et Moultou lui fera constater cette nécessaire évolution : « Le christianisme de votre catéchisme n'était pas celui de M. Osterwald, M. le professeur Pictet n'était pas chrétien comme M. Turrettin, ni M. Maurice le père comme Vernet [1] ». Ces ministres de la nouvelle école sont encore, sans doute, « des théologiens, mais point des superstitieux [2] » ; ils ne savent plus très exactement, ou, du moins, ne disent plus très précisément, ce qu'ils croient et ce qu'ils ne croient pas. Peut-être, au dedans d'eux-mêmes, se font-ils des aveux qu'ils n'osent formuler, et que le sentiment de leur responsabilité, la crainte de troubler « les

1. Lettre de Moultou à Vernes, reproduite par Moultou dans sa lettre à Rousseau, du 13 juillet 1763 [27], I, 102 ; lettre de Voltaire à Vernes du 29 décembre 1757 [126], XXXIX, 339, si toutefois c'est bien à ce *Catéchisme* que Voltaire fait ici allusion. — Sur la première édition introuvable de ce petit livre, cf., à la *Bibliographie*, la note du n° 331. Une lettre anonyme d'un Genevois au pasteur de Montmollin, du 9 octobre 1765 [554], 208-209, nous explique cette disparition : « Si l'on avait voulu perdre M. le ministre Vernes, comme l'on cherche à perdre M. Rousseau, on avait beau jeu, lorsqu'il voulut faire un changement si impie aux catéchismes, où il n'établissait pas beaucoup la divinité de Notre-Seigneur, lui qui en veut être le digne défenseur. On a agi adroitement en supprimant les exemplaires qui étaient déjà imprimés, et on a très bien fait ».

2. Lettre de Moultou à Rousseau, du 7 mars 1761 [27], I, 12.

bonnes âmes », arrêteront toujours sur leurs lèvres[1]. « Le terme de *respect* pour Jésus-Christ, diront-ils bientôt à D'Alembert, nous paraît beaucoup trop faible, ou trop équivoque, pour exprimer la nature et l'étendue de nos sentiments »; mais les termes qu'ils y substituent ne lèveront point « l'équivoque »; et la déclaration du Vicaire Savoyard sur « la vie et la mort d'un Dieu » sera presque plus affirmative[2]. D'ailleurs, ce que les ministres de Genève blâmeront chez le Vicaire, ce n'est pas tant ses doutes que leur accent agressif, pas tant ses négations que leur inopportunité. Je crois même que, sans les *Lettres de la montagne*, la paix aurait pu se conclure entre l'Église de Genève et l'auteur de l'*Émile*, comme elle s'était faite provisoirement avec le pasteur de Montmollin; mais, en s'attaquant à la « prêtraille » calviniste[3], Rousseau rendra la rupture définitive; et l'esprit sacerdotal sera plus intransigeant que la théologie.

V

De cette théologie, au moment où Jean-Jacques va quitter Genève, il n'aura donc aperçu que le visage bénin.

1. Cf. la lettre de Vernes à Rousseau, de juillet 1762, et celles de Moultou, du 3 février et du 15 mars 1762 [27], I, 133, 24 et 28. — Il est grand dommage que nous n'ayons plus l'opuscule théologique que le jeune ministre Jean-Ami Martin communiqua à Rousseau en 1759, ni la lettre qui accompagnait cet envoi. Nous avons, du moins, la réponse de Jean-Jacques [34], 255-256 : « En tout, lui écrit-il le 14 septembre 1759, j'en ai été fort content. Je ne sais si tout le monde en trouvera la doctrine bien orthodoxe, mais je sais bien qu'on y verra partout les sentiments d'un honnête homme et d'un vrai chrétien ». Toute la lettre est fort intéressante, et nous laisse deviner à quelle théologie libérale devait se rallier cette jeune génération de pasteurs. Notons, du reste, que Martin ne fut ministre que quatre ans après le séjour de Rousseau à Genève : cf. Heyer [129 *bis*], 104.

2. *Déclaration des pasteurs de Genève*, avec les annotations de D'Alembert [87], IV, 430-431; cf. les appréciations différentes de Jean-Jacques sur cette pièce suivant les époques : lettre à Vernet, du 18 septembre 1758, X, 193, *Lettres de la montagne*, III, 139.

3. Cf. lettre à Moultou, du 2 avril 1763, XI, 56.

En lisant ou en écoutant les pasteurs, jeunes et vieux, il peut voir apparaître devant lui un christianisme accueillant, qui le rattache aux meilleurs souvenirs de son enfance, lui garantit cette Providence dont il a besoin, présente à son âme éprise de vertu un modèle divin, mais semble satisfaire, en même temps, aux exigences « philosophiques » que sa culture parisienne lui a imposées, — « une religion très simple et très sainte, de toutes les religions qui sont sur la terre celle dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux [1] ». Ainsi, de ces pasteurs qui le condamneront si durement en 1764, il ne lui vient, dix ans plus tôt, qu'un nouveau désir d'être chrétien.

Quelqu'un est là, du reste, qui doit confirmer Jean-Jacques dans ses sentiments et le persuader, par son seul exemple, que la religion de Genève laisse à « la raison » toutes les libertés. C'est un vieillard de soixante-quinze ans, un Français, mais dont le Magnifique Conseil a fait un bourgeois de Genève, et que tous admirent comme « un homme unique », le « respectable », le « vénérable », « l'incomparable M. Abauzit [2] » : « Vous avez vécu comme Socrate, lui dira bientôt Jean-Jacques; mais il mourut par la main de ses concitoyens, et vous êtes chéri des vôtres [3] ». C'était vrai. Si les magistrats avaient montré leur estime au « savant modeste », en le nommant troisième bibliothécaire, la Compagnie des pasteurs avait voulu honorer le chrétien d'élite, en lui offrant une place privilégiée aux offices de Saint-Pierre [4]. Mais cet humble chrétien, amoureux de vie cachée, aussi charitable d'esprit que de cœur, est un très libre chrétien ; et Voltaire l'appellera « le

1. *Profession de foi* [47], 439.
2. Lettres de Vernes à Rousseau, du 26 mai 1761 [27], I, 132; de Rousseau à Vernes, des 21 novembre et 15 décembre 1758, X, 198, 200, etc.
3. *Nouvelle Héloïse* (V, I), IV, 366.
4. Registres de la Compagnie des pasteurs, des 8 et 15 août 1727 [129], S, 343-344 et 348.

patriarche des ariens de Genève[1] ». Aujourd'hui que nous pouvons juger sa pensée par ses œuvres, elle nous apparaît analogue, pour ne pas dire identique, à la pensée de Rousseau : les formules, plus enveloppées peut-être, ont une allure plus unie et moins provocante; mais la substance est la même. Abauzit le sentira bien, lui qui approuvera toute l'œuvre religieuse de Jean-Jacques, sans excepter les *Lettres de la montagne*[2]. A Genève même, il s'était souvenu fort à propos, et non sans esprit, qu'il était un peu sourd, pour ne pas entendre les compliments trop vifs de Jean-Jacques[3]; mais cette réserve n'avait pas atténué chez son visiteur un enthousiasme dont la *Nouvelle Héloïse* nous a gardé l'expression toute frémissante. Aussi serais-je très tenté de croire que Rousseau, dès 1754, a dû chercher dans les œuvres d'Abauzit de nouvelles raisons de l'admirer. Il n'y avait alors d'imprimé que son *Essai de la religion naturelle*, où la pensée d'Abauzit suit à peu près la même marche que celle du Vicaire dans la première partie de la *Profession*, et s'arrête avec la même complaisance sur ce qu'il appelle « la religion de l'instinct » et du « sentiment[4] ». Mais Abauzit, entre deux dissertations archéologiques, avait composé des opuscules d'un caractère plus délicat, qu'il avait confiés à Moultou, pour les publier après sa mort[5]. Si, comme c'est vraisemblable, Rousseau en a eu connaissance par Abauzit ou par Moultou, il a dû y retrouver avec plaisir un christianisme à sa mode : de la piété tempérée par de la « raison », et « cette

1. Lettre à D'Alembert, du 12 octobre 1764 [126], XLIII, 344.

2. Lettres de Rousseau à Abauzit, du 9 décembre 1764, XI, 181 ; de Moultou à Rousseau, des 30 novembre 1761, 29 juin 1763, octobre 1763, 30 janvier 1765 [27], I, 89, 99, 104, 110, 115-116.

3. Cf. *Journal helvétique*, d'avril 1767 [58 B], I, 401; Rousseau lui-même fait allusion à cette réserve systématique d'Abauzit, dans sa lettre à Vernes, du 13 octobre 1754, X, 88.

4. L'ouvrage avait paru anonyme dès 1732, dans les *Mémoires concernant la théologie et la morale* [229] : cf. notamment p. 31, 35, 38, 54-55 (textes cités dans mon édition de la *Profession* [47], 249 et 253).

5. *Œuvres diverses de M. Abauzit* [86], I, p. VII.

adoration en esprit et en vérité » que son Vicaire allait bientôt proclamer le devoir religieux par excellence [1]. Le petit traité *Des mystères de la religion* dut le satisfaire pleinement : « Il y a contradiction, affirmait Abauzit, à dire qu'un dogme est révélé et qu'il est incompréhensible.... Ce ne sont point les dogmes difficiles et abstraits qui doivent le plus attirer notre attention...; ce qui doit le plus nous occuper, c'est la méditation des vérités claires et à notre portée que la religion renferme.... C'est l'étude et la pratique de nos devoirs, c'est là ce qui doit faire notre principale étude [2] ». Quand enfin il arrivait à Jésus lui-même, et voulait préciser « l'honneur qui lui était dû », il multipliait les témoignages de vénération pour « le grand et l'infaillible docteur », s'humiliait « devant le roi des rois, respectait en lui l'image et le chef-d'œuvre de Dieu », mais « sauvait clairement les droits du Créateur [3] ». Jean-Jacques ne sera pas plus hardi; et, en songeant qu'à ce théologien d'avant-garde la Compagnie des pasteurs réservait un siège d'honneur dans ses temples, il devait se sentir rassuré sur sa foi.

Il aurait pu cependant s'apercevoir que le clergé de Genève n'était pas toujours très indulgent pour les esprits trop libres, qui affirmaient tout haut ce que plus d'un ministre pensait tout bas, et qui prétendaient émanciper leur croyance de la tutelle ecclésiastique. Béat de Muralt et Marie Huber pouvaient en témoigner [4]; et Jean-Jacques les connaissait. Je croirais même, sur certains indices précis, que c'est durant son séjour à Genève qu'il est

1. Abauzit, *Lettre à une dame de Dijon* [86], I, 201; *Profession de foi* [47], 311.

2. [86], I, 43-49 ; cf. *Profession* [47], 345, note 4.

3. *De l'honneur dû à Jésus-Christ* [86], I, 134.

4. Cf. sur les persécutions ou tracasseries que Muralt eut à subir des pasteurs de Genève comme du gouvernement bernois, le livre d'Otto de Greyerz [563], 15-27. Sur les réfutations des doctrines de Marie Huber par les pasteurs calvinistes, cf. les livres de Ruchat [234], De Roches [247], Boullier [252], et ceux de Zimmerman et Breitinger cités par Vernet, *Vérité de la religion* [251], III, p. XIV-XVI.

entré dans l'intimité de leur pensée. Il avait peut-être entendu parler d'eux aux Charmettes ou à Lyon[1]: mais l'exemplaire des *Lettres sur les Anglais et les Français*, dont il copiera et annotera plusieurs morceaux dans ses cahiers de brouillons, appartient à la dernière réédition du livre, parue en 1747[2]. Il me semble dès lors peu probable que les conversations ou les lectures de Paris l'aient engagé à fréquenter Muralt; et je supposerais plus volontiers que ce furent ses amis genevois qui lui firent connaître cette œuvre si vigoureusement helvétique. En fait, c'est dans le premier écrit qu'il a publié après son retour de Genève que le nom de Muralt est cité par lui pour la première fois[3]. Nous sommes mieux renseignés sur ses lectures de Marie Huber: et nous savons que c'est à Genève, en 1754, qu'il acheta la troisième édition de l'*État des âmes séparées des corps*[4], témoignage certain de sympathie, ou tout au moins de curiosité, pour l'œuvre de la célèbre théologienne genevoise, qui venait de mourir l'année précédente.

Si donc il n'avait pas encore lu la *Religion essentielle*, on peut légitimement conjecturer qu'il le fit alors. Il n'eut point de peine à se familiariser avec cette pensée rudimentaire et candidement audacieuse, un peu fatigante et presque agaçante par sa monotonie, mais qui trouve une force dans le petit nombre même de ses principes, inlassablement

1. J'ai indiqué plus haut, p. 84, qu'il était possible que Jean-Jacques eût commencé à connaître Muralt par Mme de Warens. Vernet, *Lettres critiques d'un voyageur anglais* [318 B], I, 226, note, conjecture que Rousseau a pu connaître Marie Huber, pendant son séjour à Lyon. C'est à Lyon, en effet, qu'elle a passé presque toute sa vie; et elle venait d'y écrire la *Religion essentielle*, quand Jean-Jacques y arrivait; mais la petite colonie protestante à laquelle elle appartenait devait se tenir assez à l'écart, et il est peu vraisemblable que le précepteur des Mably, l'ami de Borde et de Parisot, soit entré en relation avec les Huber.

2. [6], 16ro-21ro. Je parle de la dernière réédition avant le séjour à Genève [212]. Il y en eut une autre en 1755.

3. *Lettre à D'Alembert*, I, 194, 233.

4. Cf., dans mon édition de la *Profession*, à la *Bibliographie* [47], la note du no 133 (exemplaire de Marie Huber ayant appartenu à Rousseau).

repris et affirmés. Il y a longtemps qu'on a signalé les points de contact entre la religion de Jean-Jacques et celle de Marie Huber. Peu de temps après l'*Émile*, Jacob Vernet soutenait déjà que « tout le fond du système religieux » du Vicaire Savoyard « était tiré de la *Religion essentielle*[1] ». Nous pouvons aujourd'hui poursuivre ces rapprochements avec plus de sécurité, puisque nous lisons la signature même et les notes de Rousseau sur un livre de Marie Huber[2]. Peut-être, du reste, n'a-t-on pas pas encore mis en valeur la plus profonde de ces analogies. Sans doute la *Profession de foi* doit beaucoup à la *Religion essentielle*, mais les *Lettres de la montagne* lui doivent davantage. C'est Marie Huber, qui, avant Jean-Jacques, a montré au protestantisme son originalité et, en quelque sorte, sa mission; c'est elle qui a commencé à lui faire comprendre que, s'il ne représentait pas la pleine liberté de conscience, il se niait lui-même, et substituait au pape catholique une anarchie de papes aussi absolus, mais moins conséquents[3]. Le mot d' « hérésie protestante », disait-elle, est un non-sens[4]. Il n'y a qu'une seule autorité religieuse, c'est la conscience, à la fois raison, sentiment et volonté. « L'obéissance à la conscience est donc la véritable clef de la connaissance; c'est l'introduction à toute vérité[5] ».

Si les ministres de Genève résistèrent d'abord avec aigreur à cette doctoresse sans mandat, c'est précisément qu'elle rendait leur ministère inutile et fondait le sacerdoce individuel. Dans le système de Marie Huber, la révélation n'est qu'un supplément de la conscience: disons mieux : un miroir où la conscience se reconnait. Ce ne sont pas les miracles qui confirment « la doctrine

1. *Lettres critiques d'un voyageur anglais* [318 B], I, 223-227, et les textes de Dutoit-Mambrini, Sayous, etc., cités par E. Ritter [84], III, 208-210.
2. C'est l'exemplaire de l'*État des âmes séparées des corps*, que possède M. Th. Dufour, et que j'ai cité à la dernière note de la p. 208.
3. *État des âmes* [227], II, p. LIV.
4. *Religion essentielle* [242], 30.
5. *Le monde fou* [233], I, 78.

évangélique », c'est le témoignage intérieur que les âmes lui rendent. Ne disons pas que l'Évangile est vrai parce qu'il est inspiré ; disons plutôt qu'il est inspiré parce qu'il est vrai, et que sa vérité s'impose par son évidence[1]. Mettre la religion naturelle au-dessous de la révélée est une « proposition louche » : ces deux religions n'en font qu'une; et c'est bien la religion naturelle que Jésus est venu réhabiliter sur la terre[2]. Cette suprématie de la conscience dans la vie religieuse nous commande notre devoir en face des mystères du christianisme. Si certaines vérités révélées trouvent leur preuve immédiate dans l'assentiment intérieur qui les accueille, il en est d'autres, devant lesquelles la conscience reste indécise. Que faire alors? Nier ce qui nous dépasse? Non, certes! mais « suspendre son jugement », garder « la sobriété de l'esprit », se résigner à ignorer[3] : « un je ne sais pas, ou un je ne comprends pas », est la seule réponse de bonne foi; et « c'est la bonne foi qui doit être l'unique base de la foi[4] ».

Marie Huber reste chrétienne par son besoin d'apostolat, par sa foi robuste en la Providence[5], par son respect pour l'Évangile, par sa piété pour celui qu'elle continue à nommer « divin Jésus », « divin Sauveur[6] »; mais son christianisme est affranchi de toute discipline confessionnelle, puisque cette protestante genevoise préférait revenir au purgatoire catholique, plutôt que d'admettre, sur la justice et la bonté de Dieu, des conclusions qui auraient révolté sa conscience[7]. Elle reste chrétienne: mais elle pose en principe que « les différentes religions des chrétiens et la religion chrétienne sont deux choses

1. *Religion essentielle* [242], I, 62-69 ; et surtout V, 33-36, 50-51.
2. *Id.*, I, 62 et suiv., V, 58, 68, etc.
3. *Id.*, I, 82, 147, IV, 116.
4. *Id.*, II, 192, 198, IV, 122-123, etc.
5. *Id.*, III, 294-296.
6. *Id.*, III, 96.
7 *État des âmes* [227], II, p. LV-LVI.

différentes[1] »; et la religion chrétienne, qu'elle prêche infatigablement, est un christianisme simplifié, réduit à « l'essentiel », à quelques vérités élémentaires et pratiques, « un système de religion où tout aboutit, non à la spéculation, mais à l'action », qui nous met directement et simplement en présence de « notre tâche[2] », et qui nous encourage à la remplir par la pensée de « la réparation réservée au siècle à venir[3] ».

Le piétisme de Muralt, lui aussi, ne se souciait guère d'être orthodoxe; mais son allure était moins fermement rationaliste, et il avait des sautes inattendues de mysticisme extravagant[4]. Muralt reprenait à son compte, le principe des quakers sur « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde[5] »; il faisait de la conscience un véritable instinct, « instinct divin », supérieur à tous les raisonnements, doué d'une sûreté d'intuition qui dispensait de toute autre règle[6]. Ce rationaliste avait une méfiance, ou plutôt un mépris de la raison[7], que Marie Huber n'aurait point partagé; comme elle, pourtant, tout en se disant chrétien, il voyait dans la religion naturelle une forme primitive et plus accessible du christianisme, qui offrait même cet immense avantage d'être indépendant du savoir et de relever du seul instinct. Le christianisme de Muralt n'est qu'un « déisme tourné vers Jésus », en qui la conscience reconnaît la forme la plus haute, la plus divine, de la religion naturelle[8]. C'est donc à la conscience qu'appartient le magistère de la religion; c'est à elle de

1. *État des âmes* [227], II, 169.

2. *Religion essentielle* [242], III, 212-223, IV, 122-123.

3. *Id.*, IV, 83-84, 98. — Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], 41, 47, 61, 73, 165, 193, 201, etc., de nombreux rapprochements entre Rousseau et Marie Huber. On trouvera un exposé plus développé de sa philosophie religieuse dans le livre de G. A. Metzger [561].

4. Cf., par exemple, sur le sens des noms propres de l'Écriture, sur l'influence de la lune, *Lettres fanatiques* [245], I, 145, 208, etc.

5. *Lettres fanatiques* [245], I, 171; *Instinct divin* [218], 23.

6. *Instinct divin* [218], passim, et surtout p. 229.

7. *Lettres fanatiques* [245], I, 25 et suiv.

8. *Id.*, II, 127-133.

décider souverainement de la foi. Toutes les sciences et tous les savants sont congédiés par Muralt avec de dures ironies, parce que tous ces jongleurs frivoles et insincères sont incapables de répondre à la seule question qu'il vaille la peine de se poser : Quel est le prix de la vie et comment l'atteindre [1]?

Si Jean-Jacques a causé de Muralt et de Marie Huber avec les pasteurs de Genève, avec Vernet, par exemple, j'imagine qu'il les trouva peu tendres pour ces chrétiens décidément trop émancipés [2]. Mais cette indépendance même dut séduire Jean-Jacques et l'attirer vers eux. Déconcerté, sans doute, par la folle mystique de Muralt [3], il se trouvait en pleine communion avec lui pour maudire toutes ces sciences adventices qui étouffaient la seule science nécessaire, « celle qui met le prix aux choses », la science de la vie. Ame solitaire, et qui sentait son originalité profonde, il devait être reconnaissant à Muralt et à Marie Huber d'exalter la conscience et d'en faire l'arbitre de la foi aussi bien que de la vie. L'ami des « philosophes » devait savoir bon gré à ces deux chrétiens de ne point faire fi de la religion naturelle. Comme Marie Huber, il sentait que le travail philosophique avait préparé les esprits à « recevoir une nourriture plus solide », que le temps était venu de sacrifier l'accessoire pour sauvegarder l'essentiel [4]. Et l'essentiel, pour bien vivre, n'était-ce pas de croire en une Providence organisatrice et dispensatrice, qui pût garantir, par delà la mort, « l'espoir du juste »?

Ainsi ce séjour à Genève aura permis, semble-t-il, à Jean-Jacques d'éprouver sa religion, de sentir qu'il n'avait jamais cessé d'être chrétien, de trouver de nouveaux

1. *Lettres fanatiques* [245], I, 141, 123, 241, 269; *Lettre sur les voyages* [212], II, 31-32; *Instinct divin* [218], 136, etc. Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], 57, 61, 273, 275, etc., de nombreux rapprochements entre Rousseau et Muralt.

2. Cf. *Vérité de la religion chrétienne* [251], III, p. XIV-XVI.

3. Cf. *Nouvelle Héloïse* (VI, VII), V, 35.

4. *Religion essentielle* [242], III, 12, IV, 118-119, et les textes cités dans mon édition de la *Profession* [47], 433 et 435.

motifs pour le rester, mais l'aura conduit en même temps à faire un choix dans ce christianisme où il va installer sa pensée. La tolérance intellectuelle et l'incuriosité dogmatique des ministres, les principes libérateurs de Muralt et de Marie Huber lui ont fait sentir davantage que « l'essentiel de la religion[1] » échappait à la théologie, que, dès lors, les arguments antichrétiens des « philosophes » perdaient le meilleur de leur force, et qu'on pouvait secouer leur domination sans être un « fanatique » ou un « dévot ».

VI

Le *Discours sur l'inégalité*, qui parut presque un an après le retour de Genève, ne nous aidera pas à nous figurer ce nouvel état d'esprit. Rousseau a pu faire sur épreuves quelques retouches à son texte; peut-être même avait-il remanié son manuscrit avant de le remettre à Rey; mais l'ensemble de l'œuvre est antérieur de plusieurs mois à sa rentrée dans l'Église nationale; et l'influence des « philosophes » s'y manifeste plus que celle de Genève. Je reviendrai sur ce second *Discours*, quand j'essaierai de présenter, dans son ensemble et dans ses principes, le système religieux de Rousseau: mais, si l'on veut demander à ce *Discours* un témoignage sur les croyances de son auteur à un moment précis de sa vie religieuse, la tâche devient malaisée. D'aucune œuvre de Rousseau l'interprétation n'est moins claire: et l'on peut même douter qu'elle le fût davantage pour l'auteur lui-même. Au premier regard, c'est un écrit purement « philosophique », tout pénétré des théories de Condillac, de Buffon, de Diderot[2], une histoire de l'humanité d'où la conception chrétienne de l'homme est absente; mais n'oublions pas que ce même

1. *Confessions*, VIII, 279.
2. Cf. l'étude de M. Jean Morel, *Recherches sur les sources du « Discours de l'inégalité »* [600bis], 119-198.

ouvrage, Jean-Jacques a cru pouvoir le dédier à une république très chrétienne, comme gage de réconciliation avec elle, et que les pasteurs de Genève, dont l'éloge remplit une page de cette dédicace, n'ont point trouvé à cet encens un parfum hérétique [1]. Si « l'homme primitif » apparaît d'abord dans ce livre avec « cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreint [2] », c'est-à-dire si Rousseau semble bien le reconstituer d'après ses souvenirs de la *Genèse*, — quelques pages plus loin, cet « homme primitif » se métamorphose en une brute paisible, sans pensée, sans réflexion, sans autres besoins que des besoins physiques, et se distingue malaisément des animaux « anthropoformes », dont on laisse entendre qu'il est sorti [3].

Pourtant ces deux visions ne se contrediraient qu'à demi, si nous pouvions nous en fier à Rousseau, quand il déclare que « l'état de nature n'a peut-être jamais existé », qu'il l'a décrit « en écartant tous les faits », et que cette description de l'homme primitif n'a qu'une valeur d'hypothèse philosophique, pour nous aider à mieux comprendre, dans l'homme actuel, ses inclinations profondes et les véritables exigences de la vie. « En ajoutant, dit-il, aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient trouvés dans le pur état de nature ». Le *Discours* ne veut pas être une histoire, mais un système de « raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine [4] ». Ces déclarations ne sont pas nouvelles. Elles ont déjà servi à Buffon, à Maupertuis ou à Diderot [5] : simples précautions oratoires, pour apaiser police

1. I, 27.
2. *Préface* du *Discours*, I, 79.
3. Cf. note *i*, I, 140-144.
4. *Préface* et *Discours*, I, 79 et 83.
5. Cf., par exemple, Buffon, *Réponse à MM. les députés et syndic de la faculté de théologie*, du 12 mars 1751 [270], IV, p. v-x, xi-xvi ; Diderot,

et Sorbonne, ce sont des concessions toutes verbales, d'ironiques révérences, qui libèrent l'écrivain pour le reste de son ouvrage. On serait tenté de croire que Rousseau a repris pour son compte cette prudente tactique. On l'est d'autant plus, qu'après s'être placé soi-disant en dehors de l'histoire, il donne à son exposé une allure chronologique : « il parcourt comme un trait des multitudes de siècles », et semble bien présenter comme autant d'étapes les différents états de l'humanité [1].

Néanmoins, j'hésiterais à penser que les déclarations de Rousseau fussent ici de simples hypocrisies protocolaires. Outre qu'elles seraient dans son œuvre les seules de ce genre, je croirais plutôt qu'elles traduisent un sentiment profond, mais insuffisamment éclairci. Ce n'est pas seulement dans le *Discours sur l'inégalité* qu'il a reconnu « l'homme primitif » pour un être « imaginaire [2] », et qu'il a fait bon marché des « témoignages incertains de l'histoire [3] ». C'est même une des tendances maîtresses de son esprit, dont nous aurons plus loin à tenir compte, que cette indifférence pour les données historiques des différents problèmes qui sollicitent son intelligence, et, plus particulièrement, du problème religieux. J'admettrais donc que, dans ce second *Discours*, les idées de Rousseau n'étaient pas encore arrivées à une cohérence parfaite, et que lui-même, incertain entre elles, « ballotté de l'athéisme au baptême des cloches », ne parvenait pas encore à supprimer celle-ci au profit de celle-là. Rationnellement, il est alors aussi près que possible de la philosophie encyclopédiste; il chemine encore avec admiration, derrière « ces nouveaux Hercules » qui s'appellent Diderot, Buffon, Condillac et D'Alembert [4]. Mais déjà son

Interprétation de la nature [288], 7; Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, § XXVII [279], 154-155, etc.

1. *Discours*, I, 103, 104, 105, 107.

2. Cf. *Lettre sur la vertu et le bonheur* [26], 137; lettre de Henri Meister à son père, du 6 juin 1764 [43], 165-166.

3. *Discours*, I, 91; cf. *Émile*, II, 128 note et 137.

4. Note *i* du *Discours*, I, 144.

fond sentimental leur échappe; et il garde pour la Bible de son enfance un respect, je dirais presque une tendresse, qui se ravive par des lectures de plus en plus fréquentes[1]. Un opuscule, dont la première rédaction appartient à cette époque, et qui « ne fut d'abord qu'un fragment du *Discours sur l'inégalité*[2] », vient témoigner de ces sentiments et nous aider, par là même, à mieux comprendre la pensée religieuse du *Discours* : c'est l'*Essai sur l'origine des langues*. L'histoire de l'humanité, telle que la Bible la raconte, y est tenue pour véridique; ou, du moins, l'auteur s'efforce d'interpréter conformément au récit de la *Genèse* les données certaines de la primitive histoire. Le Déluge et la Tour de Babel inaugurent ce qu'on peut appeler les « premiers temps », c'est-à-dire l'époque de la « dispersion des hommes », lorsqu'ils « retombèrent dans la stupide barbarie où ils se seraient trouvés, s'ils étaient nés de la terre ». Ainsi sont conciliées l'autorité de l'Écriture et l'histoire conjecturale, les traditions sacrées et la philosophie de l'humanité[3]. Ce qui montre ici la sincérité de cette tentative, c'est la déférence du ton. Qu'il rappelle le drame du lévite d'Éphraïm, qu'il vante l'éloquence en action des prophètes d'Israël, qu'il cite le livre de Job, « le plus ancien peut-être de tous les livres qui existent[4] », — on sent que la Bible reste pour lui un texte privilégié, dont il n'affirme point que les récits soient « révélés », mais dont l'antiquité vénérable et je ne sais quelle vertu mystérieuse lui garantissent l'exactitude : « L'auteur de la *Genèse* a vu plus loin qu'Hérodote, plus loin que tous les historiens anciens[5] ». Quand Jean-Jacques écrit : « Adam parlait, soit; Adam avait été instruit par Dieu même », — je me demande si cette formule n'est

1. *Confessions*, VIII, 279, IX, 27.
2. Projet de *Préface* pour un recueil d'opuscules : cf. mes *Questions de chronologie rousseauiste* [635], 48.
3. *Essai sur l'origine des langues*, I, 384-387.
4. *Id.*, I, 371, 386.
5. *Id.*, 388.

qu'une concession oratoire; car c'est dans le même *Essai* qu'il rapporte, en l'approuvant tacitement, cette opinion du P. Lami, que les hommes n'auraient jamais inventé d'autres sons que les sons inarticulés, « si Dieu ne leur eût expressément appris à parler [1] »; et c'est dans le *Discours sur l'inégalité* qu'il se déclare « convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains [2] ».

Je ne donne pas toutes ces affirmations pour très cohérentes ni très intelligibles; mais j'essaie de représenter, aussi exactement que je le puis, la pensée de Jean-Jacques. Cette pensée a certainement son unité, unité d'élan et d'inspiration; elle l'aura surtout de plus en plus; mais elle a aussi des hésitations et des remous. Le *Discours sur l'inégalité* — si difficile, du reste, à faire tenir tout entier dans le système de Rousseau — me paraît marquer précisément un de ces remous : Les raisonnements ou conjectures philosophiques s'y expriment avec assurance, mais sont, en quelque sorte, limités par les conceptions chrétiennes qui survivent et qu'on sent tenaces. Pourtant, à travers toutes ces incohérences, une idée maîtresse grandit et s'impose, qui fait de ce second *Discours* l'indispensable préface de l'*Émile* : c'est que la vie religieuse, avec les lumières et la morale qu'elle comporte, est quelque chose de surajouté à l'homme, et dont il peut se passer pour correspondre à sa destination, pour atteindre le bonheur qui lui est dû. Que ceux qui ont une hérédité chrétienne et qui vivent dans des sociétés religieusement constituées, que ceux-là se résignent à ne plus connaître un état

1. *Essai sur l'origine des langues*, I, 387 et 375. Il faut, d'ailleurs, reconnaître que cette citation du P. Lami n'a été, semble-t-il, introduite dans l'*Essai* qu'à la révision de 1763; car, sur le manuscrit, elle est ajoutée en marge, d'une autre écriture que le reste de la copie, qui est de 1761 : cf. [635], 47; mais il se pourrait que Rousseau l'eut déjà notée sur son brouillon de 1754, car cette idée s'accorde parfaitement avec le texte du second *Discours* sur le même sujet.
2. I, 96.

primitif, impossible à retrouver, et qu'ils compensent leurs lumières par des vertus. Mais il sera permis au rêveur d'envier les hommes fortunés qu'aucune religion, qu'aucune organisation sociale, n'a encore sortis de leur simplicité originelle, et qui n'ont pas besoin de « vertus », parce qu'ils ont « l'innocence [1] ».

Rentré à Paris, Jean-Jacques ne semble pas souffrir en retrouvant sa vie d'autrefois. Ce « converti », ce chrétien réformé, ne veut toujours pas s'apercevoir qu'il tourne le dos à la philosophie encyclopédiste. Le cœur reste trop fidèle pour qu'il veuille soumettre ses amitiés à un examen; il ne songe point à les juger, parce qu'il en jouit et qu'il en a besoin. Même après les jours délicieux de Genève, il ne lui déplaît pas de goûter à nouveau les plaisirs intellectuels de Paris et la conversation de Diderot [2]. Les habitudes d'un long passé et d'un cœur aimant sont même si fortes chez lui, que la mort de Mme d'Holbach lui fait oublier ses justes griefs contre le Baron et qu'il retourne dans cette maison familière [3]. Avant la tempête toute proche qui va les emporter, ses amitiés « philosophiques » jettent une dernière et plus vive flamme. Comme si rien n'était changé dans sa vie, l'homme de lettres qu'il est encore reprend sa place dans les salons, et son travail dans son cabinet. Parmi les besognes qu'il avait acceptées, peut-être avant son départ [4], il en était une que sa reconnaissance pour Mme Dupin l'invitait à entreprendre au plus tôt : c'était le dépouillement et le classement des manuscrits de l'abbé de Saint-Pierre, et, pour commencer, l'analyse et l'extrait de ses ouvrages imprimés. En confiant cette tâche à un maître écrivain, dont les doctrines paraissent fraterniser avec celles de l'abbé, Mme Dupin et Mably

1. Notes *i* et *p* du *Discours*, I, 138, 150-151.
2. Cf. la lettre à Vernes du 13 octobre 1754, X, 88.
3. *Confessions*, VIII, 283.
4. « Depuis mon retour de Genève », disent les *Confessions*, VIII, 291; « il y a six ans », dit une lettre à M. de Bastide, du 5 décembre 1759, X, 220.

auraient voulu ressusciter et rajeunir une gloire qui leur restait très chère, mais qui commençait à sommeiller. Le travail était ingrat, et Jean-Jacques le poursuivit lentement; il semble même qu'il ne l'acheva qu'à l'Ermitage [1]. Mais, avant de faire ses « extraits [2] », il dut lire toute l'œuvre du « bonhomme »; et, si médiocre qu'elle nous puisse paraître, elle ne fut pas, je crois, sans influence sur son développement religieux.

Ce n'est pas qu'entre leurs deux tempéraments et leurs deux intelligences, il pût y avoir grande affinité. L'abbé était un rationaliste tout sec, qui avait adopté « ce faux principe de la raison perfectionnée », et qui croyait avec candeur et ferveur que le monde, pour être heureux et vertueux, n'avait besoin que de bons règlements [3]. Il y avait, en outre, chez ce maniaque de la ratiocination, une telle pauvreté d'éloquence, un souffle si court, une telle absence d'émotions, une prolixité si fatigante, tant de petites idées niaises, rendues plus niaises encore par leur retour immodéré, que Rousseau devait avoir plus d'une impatience en compulsant ces vingt-trois volumes et ces énormes liasses manuscrites qui leur servaient de supplément. Mais, dans tout ce fatras, il avait pourtant trouvé « quelques grandes et belles vues [4] » qui s'étaient imposées à lui sans peine, car l'abbé traitait ses lecteurs comme de grands enfants et ne leur ménageait pas les redites.

Avant Marie Huber, il avait essayé, lui aussi, de ramener la religion à l' « essentiel ». Ses *Observations sur l'essansiel de la religion*, comme il écrivait en son orthographe perfectionnée [5], se réduisaient à quelques principes très simples,

1. *Confessions*, VIII, 291, 302.
2. Cf. les « extraits » et les jugements de Rousseau sur la *Polysynodie* et la *Paix perpétuelle*, V, 310-353.
3. *Confessions*, VIII, 302. Cf. ses *Observations sur le progréz continuël de la raizon universelle* [122], XI, 257-316, ses *Maximes de la raizon universelle*, XIII, 226-229, et ses pronostics sur l'*Anéantissement futur du mahométisme et des autres religions humaines par le progréz continuël de la raizon humaine universelle*, XIII, 203-226.
4. *Confessions*, VIII, 291.
5. *Ouvrajes de morale et de politique* [122], XI, 1-31.

qu'on peut voir reparaître, d'ailleurs, dans une légion de petits opuscules analogues. Comme toute science et toute activité, la religion doit être « utile dans la pratique, pour augmenter le bonheur des citoyens [1] ». La religion est une façon d'être heureux. Elle doit laisser de côté tous les dogmes qui divisent et que personne ne comprend. « La maladie théologique » sera l'objet de tous les soins du médecin social. Le bon législateur adoptera le « projet pour faire cesser les disputes séditieuzes des téologiens [2] », supprimera les moines fainéants qui gâchent leur vie en vaines prières [3], réduira la religion à ce qu'elle devrait être, c'est-à-dire un code de vertu et un bréviaire de recettes eudémoniques, et ne laissera aux prêtres que l'utile métier « d'officiers de morale ». A ces fonctionnaires « de police ecclésiastique », on ne demandera point une continence que la nature et la raison réprouvent, mais on leur permettra de faire légalement des enfants, qui seront vertueux comme leurs pères [4]. Ce qui distingue le credo de l'abbé d'un credo purement voltairien, c'est sa croyance très ferme, et inlassablement affirmée, en une immortalité réparatrice et compensatrice. Notre « désir de béatitude » la réclame et la prouve. *Paradis aux bienfaisants*, voilà le dogme sommaire, mais efficace, de cette profitable religion. Supprimer cette croyance serait « l'œuvre d'un citoyen très méchant et très insensé [5] ».

Faut-il remarquer que ce christianisme appauvri, non seulement sans mystères, mais sans poésie, sans émotion

1. *Du gouvernement intérieur de l'État*; *Observation XXVI* : « Pour rendre l'académie des sciences beaucoup plus utile » [122], VII, 135.

2. *Projet pour faire cesser*, etc. [122], V, 143-192; cf. notamment p. 175.

3. *Projet pour rendre les établissements des religieux plus parfaits, c'est-à-dire plus utiles au prochain* [122], V, 63 et suiv.

4. *Sur le ministère des affaires avec les étrangers* [122], VIII, 143; *Agaton*, X, 351; *Observations politiques sur le célibat des prêtres*, II, 150-183.

5. *Observations sur la béatitude après cette vie* [122], XIII, 52; *Discours sur le désir de la béatitude*, XI, 333 et suiv.; *Observations sur l'essansiel de la religion*, XI, 4, etc.

religieuse et sans Christ, ne pouvait guère contenter l'âme de Jean-Jacques? Cependant il y avait dans ces formules toujours reprises, comme des refrains qu'il ne refusait pas d'adopter, et qui justifiaient à leur manière son christianisme à lui. Jean-Jacques se retrouvait d'accord avec l'abbé pour protester contre le célibat des prêtres, pour maudire les théologiens, destructeurs de la paix parmi les hommes, pour mettre l'essentiel de la religion dans la pratique du bien. De Rousseau à Chateaubriand, toute cette littérature sensible, qui célébrera la beauté et l'utilité de la mission sociale du curé, devra quelque chose à ce « bonhomme ». Elle lui devra, du moins, un nom qui vaut tout un programme : Jean-Jacques ne l'oubliait pas, lui qui appelait toujours, en souvenir de l'abbé de Saint-Pierre, un « bon curé » « un officier de morale [1] ». Je ne sais si ce sont là « les grandes et belles vues » dont parlent les *Confessions*. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Rousseau les a incorporées aux siennes, et que l'idéal de son Vicaire Savoyard se confond, par endroits, avec celui du bienfaisant Agaton, « archevèque très vertueux, très saje et très hureux [2] » (*sic*).

Jean-Jacques avait quitté Genève en promettant de revenir, et cette fois pour rester : « Je ne songeai, dit-il, à retourner à Paris que pour dissoudre mon ménage, mettre en règle mes petites affaires.... et revenir avec Thérèse m'établir à Genève pour le reste de mes jours [3] ». Ce ne fut, on le sait, qu'un rêve sans lendemain. On peut même se demander si ce rêve fut jamais aussi précis que les *Confessions* semblent nous l'indiquer. Aux premières sollicitations de ses compatriotes, Jean-Jacques avait d'abord

1. Cf. *Lettre à D'Alembert*, I, 186; lettres à M. [Grumet], du 15 décembre 1763, à l'abbé [de Carondelet], du 6 janvier 1764, XI, 107 et 111.
2. Sous le titre d'*Agaton, archevèque*, etc. [122], X, 340-417, l'abbé de Saint-Pierre a écrit la biographie imaginaire du prêtre idéal. Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], les notes des p. 43, 45; et lettre à Moultou, du 8 septembre 1769, XII, 160.
3. *Confessions*, VIII, 280.

opposé un refus très amical, mais très décidé [1]. Un peu plus tard, il avait paru céder, mais sans hâte. De mois en mois, il remettait son départ, et trouvait, pour se justifier, de nouveaux prétextes [2]. Était-ce là une revanche de Paris, qui retrouvait auprès de lui toutes ses séductions de jadis? Bien au contraire, comme on va voir; mais des impressions diverses paralysaient son élan de retour. Il alléguera plus tard [3] l'accueil peu obligeant que la Genève officielle aurait fait à sa dédicace : la raison est mauvaise, car les remerciements du Conseil furent aussi élogieux et courtois qu'un gouvernement très conservateur pouvait se les permettre [4]. Je croirais plutôt que l'installation de Voltaire aux Délices (mars 1755) lui fit craindre un voisinage redoutable et déjà irritant [5]. Je croirais surtout que Genève, si puissante qu'elle fût sur son imagination, ne lui parut pas réserver à son génie et à son cœur cette solitude, cette liberté dont ils sentaient le besoin. En partant pour Genève, c'était d'abord Paris qu'il voulait fuir; et, s'il avait dû finalement rentrer dans sa patrie, il ne comptait point s'installer à Genève même, mais dans une campagne du voisinage [6]. C'est parmi ces incertitudes et ces atermoiements que l'offre de Mme d'Épinay vint l'arracher pour toujours à Paris et brusquer l'inévitable séparation. Depuis le premier *Discours*, nous l'avons vu, cette fuite se préparait, sans savoir comment se réaliser. Les grandes lignes, l'allure générale et l'orientation de la vie de Jean-Jacques, lui appartiennent bien; mais ce que l'on pourrait appeler la mise en scène lui vient du dehors; et ce sont des occasions fortuites qui produisent chez lui l'explosion des sentiments les plus profonds. C'est Gauffecourt qui avait décidé le départ pour Genève; c'est

1. Lettre à Mme Dupin, du 20 juillet 1754 [30], 343.
2. Lettres à Vernes, du 13 octobre 1754, du 28 mars 1756, du 4 avril 1757, X, 88, 114, 155.
3. *Confessions*, VIII, 281-282.
4. Cf. la lettre de J. L. Chouet, du 18 juin 1755 [14], 32.
5. *Confessions*, VIII, 283; lettre à Vernes, du 14 juin 1759, X, 214-215.
6. Lettre à Vernes du 4 avril 1757, X, 155.

Mme d'Épinay qui décida la fuite de Paris et le retour définitif à la paix des champs. « Ah, Madame, lui avait-il dit en contemplant l'Ermitage de la Chevrette, quelle habitation délicieuse! voilà un asile fait pour moi »! Il lui avait dit cela quelque temps avant de partir à Genève [1]; et peut-être dès lors y rêvait il secrètement. En offrant « à son ours » la petite maisonnette réparée et accueillante, Mme d'Épinay répondait à un appel qui se précisait chaque jour dans l'âme de Jean-Jacques. S'il eut quelque hésitation avant d'accepter, ce fut de surprise et de scrupule; mais il ne pouvait plus dire non. Désormais, il vivra solitaire à la campagne, jusqu'au jour où la folie le ramènera vers Paris, pour y défendre la « justice et la vérité », et pour y trouver « la gloire des martyrs [2] ». « Adieu, Paris, dira-t-il bientôt dans son *Émile*; nous cherchons l'amour, le bonheur, l'innocence; nous ne serons jamais assez loin de toi [3] ». C'est parce qu'il cherche le « bonheur », l' « innocence », et, sans le savoir, l' « amour », qu'il se réfugie à l'Ermitage. Il aurait pu ajouter qu'il fuyait Paris pour « chercher Dieu ». Il l'avait déjà dit à Mme d'Épinay : « Quelquefois, lui avouait-il, au fond de mon cabinet, mes deux poings dans les yeux, je suis de l'avis des philosophes, et je doute; mais, quand le soleil des champs éclaire pour moi la scène merveilleuse de la nature, je retrouve ma foi et mon Dieu [4] ». Jean-Jacques « retrouvera son Dieu » en retournant aux champs. Ce retour est encore une « conversion ». La « conversion » de Genève, plus extérieure, plus proprement religieuse ou confessionnelle, est peut-être moins profonde, et moins décisive pour la foi de Jean-Jacques, que le petit déménagement du 9 avril 1756. Ce jour-là, Jean-Jacques s'était décidément rangé parmi « les défenseurs de la cause de Dieu [5] ».

1. *Confessions*, VIII, 282.
2. Lettre à M. de Saint-Germain, du 26 février 1770, XII, 299.
3. IVe livre, II, 328.
4. *Mémoires de Mme d'Épinay* [141], I, 394. Cf., plus haut, p. 184.
5. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 61, 83, etc.

CHAPITRE VII

LA PRÉPARATION DU ROUSSEAUISME RELIGIEUX PAR LA PENSÉE DU XVIII[e] SIÈCLE

« Vous serez seul de votre parti peut-être », dira bientôt le Vicaire Savoyard à son prosélyte [1]. N'était-ce pas, en effet, le geste d'un rêveur excentrique de vouloir rentrer dans une Église, sans en avoir la foi ? Mais, si nul autre, au XVIII[e] siècle, n'a osé renouveler, que je sache, cette « conversion » paradoxale, les idées qui la justifiaient aux yeux de Jean-Jacques, et qu'il présentera quelques années plus tard dans sa *Profession de foi*, n'étaient point sans famille ni sans vitalité. On ne peut pas dire que ce fussent les idées d'une génération, car la génération à laquelle il appartenait semblait plutôt séduite par ce qu'il appellera « l'orgueilleuse philosophie [2] »; pourtant c'était des idées qui couvaient autour de lui, et dont il va faire un incendie.

Il est vrai que Rousseau, dès son premier *Discours*, apparaît dans l'arène, comme un athlète solitaire et nu. Il le dit, du moins [3]; et peut-être il le pense. Mais, si on l'a pensé avec lui, c'est que la beauté, l'émotion et l'ardeur de

1. *Profession de foi* [47], 471.
2. *Id.*, *ibid.*; *Contrat social*, III, 329.
3. *Préface*, I, 1 et 4.

sa parole, ont fait vite oublier, sinon taire, tous ceux dont il rajeunissait les anathèmes ou les rêves. D'ailleurs, au moment même où il commence à prêcher, on pourrait croire que le génie français n'hésite plus à se reconnaître et à s'admirer dans le « célèbre Arouet [1] », et que, désormais, il n'y a de succès possible pour un écrivain que dans les limites de la royauté voltairienne. Cette apparente unanimité de goût, de convictions et d'espérances, l'*Encyclopédie* la symbolise et la manifeste. Triomphante ou persécutée, elle offre à tous un si beau champ de bataille, que tout le siècle semble s'organiser autour d'elle et pour elle. Les meilleurs esprits de la génération précédente font, à son avant-garde, figures d'éclaireurs ou de prophètes; et l'on dirait que, pour s'opposer à la diffusion des « lumières », et pour contester la victoire de la « raison », — les bigots, les théologiens et les policiers restent seuls. Rousseau lui-même, qui va bientôt trahir la cause, commence par la servir: et il lui faudra toutes les déceptions du cœur pour lui faire comprendre qu'il s'est enrôlé dans une troupe dont il était déjà, sans le savoir, le déserteur. Ainsi la marche bruyante et disciplinée du parti encyclopédiste a relégué provisoirement dans l'ombre toutes ces âmes sentimentales à qui répugnait l'esprit « philosophique », et qui acclameront Jean-Jacques, parce qu'elles se retrouveront en lui. Dans la musique de ce nouvel « Orphée », il y aura sans doute des accents inconnus, mais aussi de vieux airs familiers; et ce sont eux, peut-être, qui lui vaudront d'abord sa gloire et ses fidèles.

Pour achever de comprendre la formation de cette âme religieuse, — après avoir étudié presque au jour le jour les influences immédiates qui se sont exercées sur elle, — il reste à connaître l'atmosphère générale où elle s'est développée, les concordances insoupçonnées et les influences secrètes, qui l'ont, en quelque sorte, entourée et conduite à son épanouissement. Rousseau n'est pas le premier,

1. Premier *Discours*, I, 13.

dans son siècle, qui, las de la philosophie, se soit retourné vers la religion; ou qui, demeuré fidèle à l'idéal chrétien, l'ait énervé pourtant par cette même philosophie, qu'il voulait fuir, mais dont il subissait l'emprise.

I

Si les académiciens de Dijon ont posé devant Jean-Jacques la question qui a décidé de sa vie, c'est que plus d'un, parmi eux ou autour d'eux, se l'était aussi posée, et que, depuis quelque temps déjà, la culture intellectuelle avait trouvé ses désabusés et ses accusateurs. Quand paraîtra le premier *Discours*, Fréron fera remarquer qu'un autre Genevois, quelque douze ans plus tôt, avait dénoncé « les mauvais effets que produisent les sciences dans la religion et dans la société civile [1] »; mais le sage discours du professeur Turrettin paraît d'une pâleur tout académique à côté du réquisitoire beaucoup plus général, plus violent et plus profond de Béat de Muralt. Ce réquisitoire, qu'on trouve en quelque sorte dispersé dans toutes ses œuvres [2], il l'a condensé âprement et avec vigueur dans sa *Lettre sur les voyages*. Il n'y fait pas seulement le procès de la science et de la philosophie, « qui nous ont fait tout le mal possible »; il s'en prend à la raison elle-même, « à l'infirme, à la trompeuse raison [3] », et à son droit de connaître.

1. *Lettres sur quelques écrits de ce temps* (1751) [59 A], V, 98. Cf. les rapprochements entre les deux œuvres présentés par M. E. Ritter [84], III, 197-201.

2. Cf., par exemple, *Instinct divin* [218], 136, 137, etc.; *Lettres fanatiques* [245], I, passim, et notamment, 14, 25, 92, 113, 183, 241-245. Les seuls titres de chapitres disent assez le ton de l'ouvrage : I, *Sur les motifs qui portent aux sciences et sur les moyens d'y parvenir*; II et III, *Sur le raisonnement*; IV et V, *Sur les sciences*; VI, *Sur le savoir et le raisonnement considérés par rapport à la religion*; VII, *Que le raisonnement et le savoir ont causé la chute de l'homme, qu'ils nous y entretiennent, et qu'une fin leur est assignée*; X, *Sur le caractère des savants*.

3. *Lettres fanatiques*, I, 33, 113, 183.

Les raisonnements, dit-il, lorsque nous nous y abandonnons, et que nous en faisons notre principal langage, étouffent les sentiments; et, comme c'est d'un goût corrompu qu'ils proviennent, ils nous corrompent le goût de plus en plus, et nous éloignent de la simplicité où la vérité se trouve; ils nous sortent de nous-mêmes et nous font vivre hors de nous. L'homme simple ignore l'art de raisonner, et celui qui a sa véritable occupation le néglige. Il ne convient qu'au loisir, qu'à l'état oisif qui nous jette hors de l'humanité, et à une fausse curiosité que le loisir engendre. Il faudrait le laisser à ceux qui sont hommes par la tête, et en qui il opère et manifeste ses merveilles, au peuple des savants, qui font de la science leur capital, et qui, dans l'ivresse qu'elle leur cause, renoncent aux avantages du cœur, qu'ils ne connaissent pas, qui se perdent en eux et qu'ils détruisent dans les autres. Je ne saurais m'empêcher de regarder ces gens-là comme les auteurs d'une des sources de l'égarement et de la folie des hommes.... Leur science consiste dans mille et mille choses frivoles, dans des inutilités sans nombre, dont ils s'occupent et qu'ils traitent en choses importantes, dans un ramas de faits et d'opinions qui ne mènent à rien, dans des raisonnements qu'ils font pour établir l'art de raisonner, comme les écoliers grimpent pour faire savoir qu'ils savent grimper.... Imbibés, comme ils sont, de ce qui est étranger à l'homme, il les faut comme déteindre de leur science, avant de pouvoir les faire revenir à l'état de nature, où l'homme doit se trouver, et leur faire recevoir la vérité simple et familière qui en fait l'ornement [1].

On dira peut-être que Muralt comme Turrettin, le mystique bernois comme le pasteur de Genève, parlent ici en patriotes, qui redoutent pour leur pays la civilisation française, et que leurs discours trahissent les défiances ou les rancunes d'une rusticité trop helvétique contre les élégants sophistes de Paris [2]; mais c'est à Paris aussi qu'à la même époque on entend ces mêmes propos anti-intellec-

1. *Lettre sur les voyages* [212], II, 28-32.
2. Et l'on aura raison d'insister sur cette idée, qui est juste, à condition qu'on ne néglige pas le point de vue plus général que j'indique ici : cf. G. de Reynold, *Histoire littéraire de la Suisse au XVIIIe siècle* [597], II, 503-530.

tuels. Dans cette terre privilégiée de la philosophie, on ne lui ménage pourtant ni les ironies, ni les anathèmes. L'excellent Marivaux, on l'a vu, n'est pas le moins ardent à l'attaquer. Ces philosophes, dit-il, qui parlent si fastueusement de l'homme et de la vie, et qui prétendent les réduire en systèmes, ne parviennent pas à remplacer, sur ces sujets éternels, les intuitions « du sentiment et du goût »; leur science, malsaine et frelatée, est plus corruptrice que « le commerce du plus grand monde [1] ». Laissons donc « aux faiseurs de systèmes, à ceux que le vulgaire appelle philosophes, laissons-leur entasser méthodiquement visions sur visions, en raisonnant sur la nature.... A quoi servent leurs méditations là-dessus, qu'à multiplier les preuves, que nous avons déjà, de notre ignorance invincible [2] »? Cette suspicion à l'égard de la raison raisonnante, maîtresse d'incohérence et d'incertitude, on la retrouverait chez bien des écrivains contemporains, d'origine et de culture très diverses, chez Addison, par exemple, et chez Jean-Baptiste Rousseau, chez Saint-Aubin, le P. Buffier ou l'abbé Pluche. Tenons-nous en garde, disent ces sages, contre « les clartés ténébreuses » de la raison et « la science imaginaire » des prétendus philosophes; « réprimons les saillies de notre curiosité ». « L'ivresse d'un faux savoir » conduit à l'athéisme. Il n'y a qu'une science nécessaire, c'est de se connaître soi-même : le seul bénéfice des autres sciences, c'est de nous faire sentir que nous ne savons rien [3].

Ce sont là, du reste, des maximes qui n'étaient pas nouvelles dans notre littérature. De Montaigne à Pascal, trop de moralistes ont discrédité la raison, trop de prédicateurs ont éveillé la défiance du chrétien contre

1. *Indigent philosophe* [209], II, 256, 328; *L'île de la Raison*, *id.*, 145-146, 169.

2. *Spectateur français* [209], I, 316.

3. *Le spectateur* [199], III, 235; J. B. Rousseau, *Odes*, II, 9, *A M. le marquis de la Fare* [120], II, 111-117; Saint-Aubin [235], I, 25-26, 35-38, 305-306, etc.; Buffier, *Examen des préjugés vulgaires* [211], II, 128-134, 149-150; Pluche, *Spectacle de la nature* [230], VI, 257-259, etc.

« l'orgueil de l'esprit », pour que la pensée française se fût déshabituée de ces enseignements. Il faudrait avoir une règle, disait Pascal; la raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point. La suprême démarche de la raison est de se soumettre à ce qui la dépasse, et parfois de se désavouer elle-même[1]. — Chez ce génie si clair, qui a senti et prouvé si magnifiquement ce que peuvent le raisonnement et la raison, un sentiment douloureux de leur impuissance, et du mystère qui nous étreint, domine toute sa dialectique; et c'est peut-être cet émouvant contraste qui a touché davantage les lecteurs des *Pensées*. Le nouveau *Discours de la méthode*, qui ouvre la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* se rattache à cette dialectique; l'analyse de l'esprit humain, de ses faiblesses, de ses insuffisances, de ses prétentions, est toute pascalienne d'accent; et, quand Rousseau la termine par cette assurance : « ainsi ma règle de me tenir au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même », n'est-ce pas une autre façon d'affirmer « qu'il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison même[2] »?

Mais, si Pascal et Rousseau se trouvent d'accord pour ne mettre dans la raison qu'une confiance précaire, c'est que tous deux sont d'accord aussi pour ne pas demander à l'univers de s'expliquer à leur intelligence. Ce qu'ils veulent — et ce que veulent beaucoup d'autres avec eux —, c'est, avant tout, connaître le sens de la vie et sa valeur. « La raison a beau crier, disait Pascal, elle ne peut mettre le prix aux choses[3] ». C'est, ou peut s'en faut, la formule même de Muralt. L'avait-il empruntée à Pascal? Lui était-elle venue spontanément? Je ne sais; mais il en a fait l'article essentiel de son art de vivre. « La véritable science, disait-il, la science sans laquelle toutes les autres,

1. *Pensées*, § 267-274 [162], II, 196-199.
2. Cf. *Profession de foi* [47], 55 et note 3, 91 et note 2; *Pensées*, § 272 [162], II, 198. Cf., plus haut, dans le chapitre IV, p. 101.
3. *Pensées*, § 82 [162], II, 2.

bien loin d'orner l'homme, ne font que le rendre hideux,... cette science, ignorée des savants, est celle qui met le prix aux choses, à quoi il faut toujours revenir, comme à la science de l'homme ». « Au lieu de chercher à savoir le prix des choses, dit-il encore à la page suivante, les savants ne cherchent qu'à savoir, à savoir beaucoup, à tout savoir [1] ». *Mettre le prix aux choses*, voilà, semble-t-il, le mot décisif lâché, celui que Muralt a répété sans relâche [2], et qui fait de lui comme un intermédiaire entre Pascal et Rousseau. Ce que le Vicaire Savoyard voudra « chercher à savoir », c'est aussi « le sort de l'homme et le vrai prix de la vie [3] »; et c'est ce qu'avant lui ou autour de lui, d'autres moralistes avaient cherché, qui ne désiraient pas tant comprendre qu'agir, et « connaître » que « jouir [4] ». Pour eux, l'homme a une tâche à remplir, un bonheur à goûter, et, pour tout dire, une vie à vivre; c'est cette tâche qui conditionne sa science, c'est ce bonheur qui doit le guider dans ses recherches : « Nous ne sommes pas dans ce monde en situation de devenir savants; ce n'est pas là notre tâche [5] ». « Bien connaître notre tâche », voilà la science par excellence, celle qui donne la clef des autres [6] : elles ne prennent une valeur que dans la mesure où « elles contribuent à nous faire faire la tâche pour laquelle nous sommes mis au monde [7] ». Des poètes, comme Jean-Baptiste Rousseau, ou des naturalistes, comme Charles Bonnet, se rencontrent pour proclamer ce que l'on pourrait appeler, d'un terme trop moderne peut-être, le primat de l'action. « Soyons ce que nous devons être », dit l'un [8]; « vous êtes appelés à agir, dit l'autre; agissez

1. *Lettre sur les voyages* [212], II, 31-32.
2. Cf. *Lettres fanatiques* [245], I, 11, 92, etc.
3. *Profession de foi* [47], 33.
4. Cf. J. B. Rousseau, *Odes*, II, 9, *A M. le marquis de la Fare* [120], II, 117.
5. Marivaux, *Spectateur français* [209], I, 317.
6. Marie Huber, *Religion essentielle* [242], III, 212.
7. Muralt, *Lettres fanatiques* [245], I, 269.
8. *A M. le marquis de la Fare*, loc. cit.

donc [1] ». On n'a pas oublié que l'un des hommes qui ont formé la jeunesse de Rousseau, l'auteur du *Spectacle de la nature*, est peut-être celui qui, au XVIIIe siècle, a insisté le plus fortement sur cette vocation toute pratique de notre intelligence. J'ai déjà cité plusieurs de ses aphorismes [2], mais on pourrait multiplier les citations. A chaque tournant de son argumentation, il semble trouver des formules nouvelles pour rappeler que « la science des hommes est relative à leur activité », que ses bornes sont « les mêmes que celles de leurs besoins », et que la raison n'a d'autre fin que de « s'occuper de ce qu'elle doit faire [3] ». Un autre savant, dans un autre ordre, avait déjà posé au savoir humain les mêmes limites : « Dieu a réglé, disait Leclerc, la mesure de nos connaissances métaphysiques selon nos besoins, et nous avons plus ou moins de connaissance des choses à proportion qu'il nous est utile de les connaître pour parvenir à la fin pour laquelle Dieu nous a créés [4] ». Celui-là même qui sera, au XVIIIe siècle, le patron des philosophes les plus confiants dans le pouvoir de la raison, « le sage Locke », convient, lui aussi, que « l'étendue de nos connaissances est proportionnée à notre état dans ce monde et à nos besoins ». Et voici comment il développe cette proposition : « Jamais, dit-il, nous n'aurons sujet de nous plaindre du peu d'étendue de nos connaissances, si nous appliquons uniquement notre esprit à ce qui peut nous être utile, car, en ce cas-là, il peut nous rendre de grands services.... Nous ferons toujours un bon usage de notre entendement, si nous considérons tous les objets par rapport à la proportion qu'ils ont avec nos facultés, pleinement convaincus que ce n'est que sur ce pied-là que la connaissance peut nous en être propice, et si, au lieu de demander absolument, et par un excès de délicatesse, une démonstration et une certitude entières,

1. *Essai de psychologie* [286], p. XXIX.
2. Cf., plus haut, chap. IV, p. 107 et note.
3. *Spectacle de la nature* [230], IV, 572, V, 134, VI, 259.
4. *Entretiens* [173], 227.

nous nous contentons d'une simple probabilité, lorsque nous ne pouvons obtenir qu'une probabilité, et que ce degré de connaissance suffit pour régler nos intérêts dans ce monde [1] ».

Ceux qui parlent ainsi ne sont pas des poètes, des mystiques ou des misanthropes, qui calomnient à peu de frais la raison humaine, ce sont des savants, et qui travaillent, et qui découvrent, et qui se servent de leur raison aussi droitement et adroitement que quiconque. Leur témoignage n'en est que plus précieux: ils représentent des centaines et des centaines de lecteurs, d'ailleurs très rassis et très positifs, pour qui la vie et ses exigences priment tout. Comme savants, qui opèrent sur les données de l'expérience, ils pourront être des rationalistes impénitents, se livrer même à des hypothèses aventureuses; mais, s'ils en viennent à vouloir s'expliquer l'univers et la vie, un scepticisme intellectuel les prend; et ce n'est plus à la raison qu'ils demandent une réponse. Ils restent devant les systèmes philosophiques avec une ironie défiante; et, s'il faut, somme toute, qu'ils se décident, puisque la vie le réclame, c'est à la vie même qu'ils demandent conseil. D'un point de vue purement rationnel, disait encore Maupertuis, qui fut président de l'académie des sciences de Berlin, toutes les philosophies et toutes les religions sont inintelligibles; tous les systèmes aboutissent à l'absurde. « Plus on y pensera, plus on sera forcé d'avouer que Dieu, la nature et l'homme sont des objets qui passent toutes nos idées et toutes les forces de notre esprit. Ne pouvant admettre pour juge sur ces matières une raison si peu capable de les comprendre, n'y a-t-il donc point quelque autre moyen par lequel nous puissions découvrir la vérité »? Et à la question ainsi posée, Maupertuis n'hésite pas à répondre : « Il est un principe dans la nature, plus universel encore que ce qu'on appelle la lumière naturelle... : c'est le *désir d'être heureux*.

1. *Entendement humain*, Avant-propos, § 5 [181], 3-4.

Sera-ce un paradoxe de dire que c'est de ce principe que nous devons tirer les règles de conduite que nous devons observer, et que c'est par lui que nous devons reconnaître les vérités qu'il faut croire [1] »?

Cet utilitarisme « pragmatiste », pour l'appeler d'un nom qui le déforme légèrement peut-être, mais qui nous le rend plus familier, implique une conception de la vérité, qui n'est plus la conception cartésienne, strictement rationaliste. « On convient généralement, dit l'Anglais Hutcheson, qu'il n'y a de vérités importantes que celles qui contribuent à nous rendre heureux [2] ». De même, dans le discernement de la vérité, il n'y a de signes « importants », et décisifs pour l'intelligence, que ceux qui répondent à ses besoins et qui portent avec eux cette bienfaisante lumière intérieure qu'on appelle assentiment. Ces mêmes esprits, que nous avons vu placer le but de la vie, non dans la connaissance, mais dans l'action, s'ils désirent « connaître » et « savoir », ne s'embarrasseront point de scrupules cartésiens, car ils admettent que l'évidence des « notions claires et distinctes » n'est pas la seule, ou encore qu'il y a d'autres certitudes, d'autres vérités, que les certitudes et les vérités d'évidence. Des philosophes aussi différents que Leclerc, le P. Buffier et l'abbé de Lignac s'accordent à juger insuffisante la règle cartésienne [3], ou, du moins, à ne l'admettre comme valable que « dans les choses pour la connaissance desquelles la raison nous a été donnée [4] »: c'est dire qu'aux évidences purement intellectuelles, il convient d'ajouter des évidences sensibles, des évidences de nécessité ou de besoin, si l'on peut ainsi parler, évidences qui, pratiquement, gardent la même valeur. « Si par *évident*, écrit Pluche dans une page très importante, où il essaie de prouver

1. *Essai de philosophie morale*, VII [273], 250-251.
2. *Origine des idées*, préface [272], I, 1.
3. Cf. *Profession de foi* [47], 69-71, note 1, et les textes que j'y ai cités.
4. Leclerc, *Entretiens* [173], 336.

l'insuffisance de la méthode cartésienne, nous entendons un objet clairement conçu, comme sont les axiomes et les vérités conséquentes, que l'on démontre en géométrie, nous ne tenons rien avec un tel principe, parce qu'il faut nous résoudre à une façon de savoir moins suivie, et nous contenter de bien des connaissances qui ne sont pas, à beaucoup près, de cette clarté. Mais, si, par *évident*, nous entendons ce qui nous est suffisamment certifié et attesté, quoique nous ne le concevions pas toujours clairement, le principe alors n'est point nouveau; et il n'en est que meilleur, puisque c'est la règle du bon sens et la maxime de tous les temps. Prenons l'homme tel qu'il est; et... voyons, de bonne foi, ce qui a toujours suffi à l'homme pour se conduire raisonnablement, et de quelle sorte d'évidence nous devons nous contenter. Ce sera, sans doute, de celle qui a été justifiée par le succès ». Et, après avoir montré que nous arrivons aussi à la vérité, « soit par la simple appréhension du sens commun », soit « par un sentiment intérieur dont nous sommes insurmontablement pénétrés », soit « par le rapport uniforme de nos sens », il concluait : « Nous avons donc des lumières de plusieurs sortes, et rien n'empêche que nous ne donnions le nom d'évidence, si nous le jugeons à propos, à toutes les espèces de connaissances que nous acquérons[1] ».

II

Cette conception, toute pratique, d'une vérité qui se « justifie par le succès », entraîne avec elle une méthode de recherche; et d'abord, elle suppose que la vérité ne peut pas ne pas être trouvée, du moins « notre vérité », celle qui nous est nécessaire pour vivre. Ce n'est pas Pluche ou Jean-Jacques, qui accepteraient, comme Descartes, de laisser en dehors de leur enquête les devoirs quotidiens, la morale, la religion, c'est-à-dire tout ce qui

1. *Révision de l' « Histoire du ciel »* [249], 113-120.

« met le prix aux choses », et de demeurer paisiblement dans ce doute durant plusieurs années. « Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour leur esprit »; la question que leur a posée la vie « les intéresse de trop près », pour qu'ils n'aient point hâte d'être fixés, et heureusement fixés[1]. Ce désir même est, à lui seul, une indication essentielle, et doit déjà nous insinuer la réponse. La volonté d'être heureux dépasse les données purement intellectuelles du problème, et nous fait adhérer à ce que réclament nos besoins profonds. En ce sens, on peut bien dire que « la volonté est l'origine du vrai ou du faux[2] ». Le plus souvent, nous n'en avons pas conscience. Nous allons au-devant de la vérité avec tout notre être, avec notre intelligence comme avec nos désirs; mais parfois nous nous avouons à nous-mêmes que nous ne désirons pas tant trouver la vérité que la vérité telle que nous la désirons. « Quand encore, disait le physicien Jean Ray, membre de la société royale de Londres, la croyance en Dieu serait fausse, nous en tirerions toujours quelque avantage, puisqu'elle nous entretiendrait dans l'espérance agréable d'une éternité bienheureuse, dont nous ne serions jamais détrompés, au cas que notre mort fût éternelle[3] ». Cette indifférence à la vérité vraie atteindra bon nombre d'esprits avant Rousseau, qui, lui-même, s'y résignera sans hésitation. Consultons, dira-t-il, la lumière intérieure. Si elle me trompe, au moins mon erreur « se rapportera mieux à ma nature[4] ». L'erreur est donc justifiée, si elle est « agréable » et profitable : « Que nous importe, disait l'abbé de Saint-Pierre avec une

1. Formey, *Examen de l' « Histoire naturelle de la religion »*, de Hume [307], 179. Cf. *Profession de foi* [47], 51 et note 3.

2. Marie Huber, *Le monde fou préféré au monde sage* [233], I, 204.

3. *L'existence et la sagesse de Dieu* [198bis], 479. Ce sont les dernières lignes du livre, et elles servent de commentaire à un argument identique de l'évêque de Chester dans son discours sur la religion naturelle. Même théorie dans le *Spectateur* [199], II, 356.

4. *Profession de foi* (rédactions manuscrites) [47], 61 et note 2.

audace tranquille, de la vérité ou de la fausseté des différents raisonnements, s'ils sont également inutiles à l'augmentation de notre bonheur[1] ». Le subtil Berkeley ne pensait pas différemment, s'il l'exprimait moins cyniquement : « Avant de vous donner la peine de produire vos preuves, disait-il à son contradicteur, je serais charmé de savoir si les notions de votre philosophie sont dignes d'être prouvées, je veux dire si elles sont utiles et avantageuses au genre humain ». Vainement son contradicteur lui faisait remarquer que « l'utilité est une chose et la vérité une autre[2] »; pour ces esprits, dont la première question, en face d'une idée ou d'un raisonnement, est toujours : « à quoi sert-il? que nous importe qu'elle soit ou ne soit pas[3] », — il ne saurait y avoir de vérité qui fût nuisible aux hommes[4], de vérité triste ou décourageante. La vérité porte en soi sa lumière, ses consolations, son profit.

Pour éviter de trouver en conflit la vérité et l'utilité, c'est-à-dire, la vérité et nos désirs, il suffit de s'en remettre au désir pour discerner la vérité. Qu'ils l'appellent conscience, instinct, sentiment, c'est toujours aux désirs du cœur que tous ces utilitaires réservent le dictamen suprême. Sans doute, beaucoup de ceux qui se sont tournés d'abord vers la conscience comme vers le juge infaillible de la vie intérieure, l'ont identifiée avec la raison. Catholiques ou protestants, un P. Lami, un Abbadie, un Barbeyrac, un Clarke, un Formey, un Vernet, ils semblent ne voir dans les affirmations de la conscience que « la raison même, en tant qu'elle s'applique à la

1. *Projet pour rendre les sermons plus utiles*, texte inédit, ap. Drouhet [614], 311.

2. *Alciphron*, I [237], I, 60-61.

3. Muralt, *Lettres fanatiques* [245], I, 241-242.

4. Cf. *Profession de foi* [47], 447-449 : « Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes; je le crois comme eux, et c'est à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité ». On verra plus loin que cette unanimité des « philosophes » et de leurs adversaires n'est qu'apparente et qu'ils n'entendent point dans le même sens « l'utilité de la vérité ».

morale pour discerner les idées du bien et du mal[1] ». Mais, à mesure que les philosophes empiristes multiplient les observations et les comparaisons sur les coutumes des différents peuples et « les préjugés de l'éducation », à mesure que les Locke, les Mandeville, les Fréret, bientôt les Helvetius, s'ingénient, à la suite de Montaigne, à dissoudre dans leurs analyses les principes, en apparence, les plus solides de la morale universelle, et que les psychologues du sensualisme, en reléguant parmi les chimères désuètes le système des idées innées, semblent enlever à la loi morale son privilège transcendant[2], — les défenseurs de la conscience sont de plus en plus tentés de la soustraire aux enquêtes positives, et d'en faire une espèce de « faculté à part dans l'âme », comme un sens intime dont la sûreté est infaillible[3]. Marie Huber se refuse à définir la conscience, et « se contente de la connaître par le sentiment et l'expérience qu'elle en a[4] ». Muralt l'élève à la dignité d'*instinct divin* : c'est, dit-il, « une parole intérieure, qui a tout le caractère d'une voix divine[5] ». Burlamaqui, moins mystique, la considère aussi comme un instinct, mais un « instinct moral, qui discerne tout d'un coup, en certains cas, le bien et le mal moral, par une sorte de sensation et par goût, indépendamment de la réflexion[6] ». Hutcheson, sans essayer de sauver les « idées innées », écrit tout un livre pour « montrer que nous n'avons pas seulement la faculté de sentir ce qui frappe nos yeux ou nos oreilles,... mais aussi un sens spirituel et moral par le moyen duquel nous distinguons la vertu du vice ». Dans ce sentiment intérieur, il entre je ne sais quel goût esthétique, dont le plaisir même est une

1. Vernet, *Instruction chrétienne* [292], I, 41. Cf., dans mon édition de la *Profession* [47], 237-241, note 2, tous les textes que j'ai cités.

2. Cf. *Profession de foi* [47], 257, 259, 269, et les textes cités en note.

3. Cf. Formey, *De la conscience* [289], II, 159, 191-192.

4. *Le monde fou préféré au monde sage*, I [233], I, 10.

5. *Instinct divin* [218], 23 et suiv. ; *Lettres fanatiques*, VI [245], I, 123.

6. *Principes du droit naturel*, III [265], 164-165.

garantie de vérité[1]. Ainsi, quand le Vicaire Savoyard entonnera ce cantique triomphal : « conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, juge infaillible du bien et du mal[2] », — il mettra peut-être à son acte de foi plus d'émotion, et surtout plus d'art, que ses prédécesseurs, mais non plus de confiance.

Cette invocation à la conscience se perd, en quelque sorte, dans l'immense invocation au sentiment qui retentit alors à travers toute la littérature : « Lumière divine, guide sûr et éclairé, doux lien des cœurs, SENTIMENT, que n'ai-je plus tôt connu tes charmes »! Ainsi parle, ou chante, en 1750, un obscur romancier[3], dont l'ouvrage porte un titre symbolique : *Le triomphe du sentiment*. Partout, en effet, « le sentiment triomphe »; et il y a longtemps déjà qu'un observateur attentif pouvait prédire sa victoire. Dès 1719, un critique aussi peu sentimental que l'abbé Du Bos faisait au sentiment, dans la vie de l'esprit, une place où il le proclamait souverain, et où il ne permettait à la raison de raisonner que pour justifier les verdicts du sentiment. « On ne s'abuse point, disait-il, sur les vérités qui tombent sous le sentiment, comme on se trompe sur les vérités où l'on ne saurait parvenir que par voie du raisonnement.... Les hommes naissent convaincus que tout argument qui tend à leur persuader, par voie de raisonnement, le contraire de ce qu'ils sentent, ne saurait être qu'un sophisme[4] ». Si ces maximes ont cours en critique, — et le succès de l'abbé Du Bos en témoigne[5] — elles s'insinueront surtout dans « la science des mœurs, qui est, de sa nature, une science de sentiment », où il ne s'agit pas tant de « démontrer », et même de « plaire »,

1. *Origine des idées* [272], I, Avertissement.
2. *Profession de foi* [47], 273.
3. G. de Bibiena, *Le Triomphe du sentiment* [275], II, 320.
4. *Réflexions critiques*, II, 22 et 34 [202], II, 224-225, 494-496.
5. Cf., sur ce sujet, le livre d'A. Lombard [633], 195, 225-226, 314-315; et, d'un point de vue plus général, sur cette épidémie sentimentale qui sévit au milieu du XVIII[e] siècle, le livre de D. Mornet [625 *bis*], passim, et notamment 91-126 : « les délices du sentiment ».

que de « toucher[1] ». Mais, pour les âmes sensibles, cette « science des mœurs » ne saurait s'arrêter aux « mœurs » proprement dites: elle se prolonge par quelques grandes idées, devant lesquelles le sentiment ne demande qu'à ressaisir son droit d'affirmer. S'en remettre à la conscience pour poser les principes immuables du juste, c'est s'engager implicitement à reconnaître les autres postulats qu'elle entraîne après soi. Les défenseurs de la conscience sont aussi les défenseurs de « la cause de Dieu[2] », et par les mêmes moyens. « N'entassons point, disait un ami de Rousseau, — le philosophe Toussaint, dont le livre fut longtemps célèbre, — n'entassons point à ce sujet preuves sur preuves; les vérités de sentiment n'ont besoin pour convaincre que d'être présentées[3] ».

Il avait raison : l'existence de Dieu est par excellence une « vérité de sentiment », celle vers qui toutes les autres convergent pour se faire confirmer. Le cœur, d'élan en élan, réclame un garant suprême, et ne demande qu'à croire en lui : « Mon fils, dira le Vicaire Savoyard à son disciple[4], tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais ». Clarke avait déjà consacré les premières pages de son *Traité* à prouver que « l'existence de Dieu est une chose désirable, et qu'il n'y a point d'homme sage qui n'en dût être ravi pour le bien et la félicité commune du genre humain[5] ». Il ne s'agit pas ici d'un dieu théorique et lointain, à la façon d'Épicure, mais du Dieu-Providence, qu'aurait dû invoquer Brutus aux champs de Philippes et qui garantit la parole intérieure : « Sois juste et tu seras heureux ». Depuis longtemps les moralistes chrétiens avaient célébré ce Dieu de l'immortalité réparatrice, qui réserve une revanche « au juste opprimé[6] ». Mais si, pour Rousseau, c'est la « pros-

1. Toussaint, *Les mœurs*, Avertissement [269], p. XII-XIII.
2. *Nouvelle Héloïse* (VI, VIII), V, 45.
3. *Les mœurs*, I, 1 [269], 19-20.
4. *Profession de foi* [47], 441-443.
5. *Existence de Dieu*, I, 1 [216], I, 5.
6. Cf. *Profession de foi* [47], 201-203, et les textes cités en note.

périté du méchant », qui risquerait surtout de le faire douter parfois de la Providence, pour beaucoup de ses contemporains, d'autres réflexions paraissent plus inquiétantes. Dans cet univers que les découvertes astronomiques ont agrandi jusqu'à l'infini, sur cette terre où les sciences de la nature semblent chaque jour supprimer les frontières entre l'homme, les animaux et le reste de la matière vivante, la royauté humaine devient singulièrement fragile, et, avec elle, les récompenses futures qui doivent la couronner. Pour faire face à ce péril qui guette notre sécurité et notre vanité, les affirmations du cœur, et les regards complaisants de nos désirs sur le monde, sont plus que jamais nécessaires. Durant le demi-siècle qui précède la *Profession de foi*, la sensibilité européenne s'est dépensée inépuisablement dans cette démonstration de nos privilèges providentiels. Depuis que le sieur Ray avait fait voir « l'existence et la sagesse de Dieu manifestées dans les œuvres de la création », toute une équipe de naturalistes-théologiens s'était partagé l'univers, pour en disséquer les merveilles et s'exciter davantage à l'admiration de son auteur. Il y aura, avant Jean-Jacques, des *Théologies physiques*, des *Théologies astronomiques*, des *Théologies botaniques*, des *Théologies de l'air*, des *Théologies de l'eau*, des *Théologies des insectes*, où l'on démontrera par le menu, et sans faire grâce d'un détail, « la sagesse, la bonté et la puissance de Dieu dans la création de l'air, de l'eau, des insectes, des étoiles et des plantes [1] ». Mais, chez ces pieux téléologistes, qui savent si doctement « appliquer la physique à la morale », cette démonstration ne sert que de préface à des *Te Deum* complaisamment anthropocentriques. Toutes ces merveilles de l'univers, d'une si ingénieuse complication, toute cette savante

1. Cf. les ouvrages de Nieuwentyt [213], de Derham [214 et 225], de Fabricius [254], de Lesser [256], de Sulzer [296], etc. Consulter, sur ce sujet, le livre de M. Daniel Mornet, *Les sciences de la nature au XVIIIe siècle* [606], 29-33, et les textes que j'ai cités dans mon édition de la *Profession* [47], 133, notes 5 et 6.

mécanique n'est, pour ainsi dire, qu'un grandiose joujou, destiné au roi de la création, l'homme. En vain, Pope, Voltaire, et quelques contemplateurs ironistes de l'univers, ont essayé de remettre l'homme à une place plus modeste ; les panégyristes de l'espèce humaine ont continué leurs discours : ils certifiaient que « tout est fait pour l'homme », et que « tous les êtres tendent à lui », comme vers leur « âme » et leur « prêtre [1] ». Rousseau, qui « avait lu Nieuwentyt », Pluche et les autres cause-finaliers, sera peut-être scandalisé par « les minuties indécentes » de leur démonstration, mais il partagera leur confiance dans le Dieu paternel qui a fait de l'homme le centre de ses dilections. Comme eux, il saluera en l'homme « le roi de la nature », pour qui tout a été fait, parce qu' « il est le seul qui sache tout rapporter à lui [2] ».

III

Ces adorateurs satisfaits de la Providence préparent bon accueil, on le devine, au christianisme traditionnel. Toutes ces âmes qui sentent si fortement les limites de notre connaissance, qui désirent, avant tout, vivre et bien vivre, ne demanderont aux apologistes qu'une « évidence morale » pour se laisser convaincre. Parmi les sentiments qui peuvent le mieux y collaborer et la porter « au suprême degré [3] », celui des avantages du christianisme est le plus populaire : « A mon avis, disait Berkeley, une des plus grandes marques de la vérité du christianisme, est son aptitude à faire du bien [4] ». Au moment même où Rousseau publiait son premier *Discours*, Turgot, alors prieur de Sorbonne, mais prieur très peu sorbonique, exposait

1. Pluche, *Spectacle de la nature* [230], I, 532-535.
2. Cf. *Profession de foi* [47], 153-160, et les textes cités en note.
3. Sur cette théorie de « l'évidence morale » en matière de religion, cf. le P. Berruyer, *Histoire du peuple de Dieu* [282], , p. CXXIV-CXXV, CLXXVII, etc.
4. *Alciphron*, V, 4, 26 [237], I, 289, 344.

publiquement « les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain », et montrait « tout ce que lui doivent les hommes et les sociétés [1] ». Le discours de Turgot passait inaperçu, mais Montesquieu l'avait résumé d'avance dans une brève formule : « Chose admirable! disait-il. La religion chrétienne qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci [2]. » Ce mot, qui renferme, à lui seul, toute une apologétique, dont nous verrons la fortune jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, et qui s'étalera encore sur la couverture de la première édition du *Génie du christianisme*, résumait lui-même d'anciennes apologies, qui n'avaient cessé d'être goûtées. « On a souvent insisté, disait Silhouette, dans la préface de son adaptation française de Warburton, sur l'utilité de la religion pour le bonheur de la société civile; et ce sujet est si rebattu que c'est désormais un lieu commun ». « On fait donc ici, ajoutait-il, quelque chose de plus; on ne prouve pas seulement qu'elle est utile, on prouve encore qu'elle est nécessaire [3] ». Depuis que Bayle avait posé le problème de savoir ce qu'il valait mieux pour un peuple, de l'athéisme ou de la superstition, la controverse n'avait guère cessé; et la plupart de ceux qui se piquaient d'être des politiques, n'avaient point répondu dans le sens de Bayle [4]. Ils se

1. *Premier discours de 1750* [125 *bis*], I, 194-214. Si l'on en croyait M. G. Noël, *Mme de Graffigny* [637], p. XV et 267-269, l'un des deux et peut-être même les deux discours de Turgot aux sorboniques de 1750 auraient été composés par un jésuite, le P. Martel. Mais les intéressantes lettres qu'il publie prouveraient seulement que le P. Martel est l'auteur de la rédaction latine, et seulement pour le discours de sortie (p. 268). Du premier discours — celui même que j'utilise ici, — les archives du château de Lantheuil gardent encore plusieurs canevas (cf. édit. G. Schelle [125 *bis*], I, 194 note); et, d'ailleurs, si le ton en est peut-être de commande, l'esprit en est bien conforme à ce que Turgot écrivait, pour son compte personnel, vers le même temps.

2. *Esprit des lois*, XXIV, 3 [268], V, 119.

3. *Union de la religion, de la morale et de la politique* [257], I, 3.

4. Bayle, *Pensées sur la comète*, etc. [169], 103 et suiv., 171, 178. Cf. *Profession de foi* [47], 451-455, et les textes cités en note.

refusaient à chercher dans l'abstrait s'il était plus injurieux à la Divinité de n'en point penser ou d'en mal penser [1]; et ils disaient avec Montesquieu : « La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou un certain peuple n'eût point de religion que d'abuser de celle qu'il a, mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes [2] ». Les vrais « amis des hommes » entendaient ne point s'élever plus haut, et adoptaient ce point de vue strictement utilitaire : « Un prince indifférent sur la religion, écrivait le marquis de Mirabeau quelques années avant l'*Émile*, creuse au-dessous de son trône une mine, qui, quelque jour, n'y laissera qu'un monceau de ruines.... Je demande si, parmi ces petits éclairs d'anti-prophètes, il en est un seul qui veuille soutenir, de sang-froid, que la société en serait plus heureuse, si l'on ôtait ce frein à toute l'humanité en général.... Je ne crois pas, quelque ingénieux que puisse paraître ce démonstrateur, que personne soit tenté de le prier de réformer la république et de la peupler de ses prosélytes... Tout le reste conviendra qu'il faut une religion au peuple, et à tout ce qui pense en vulgaire, de quelque rang qu'il puisse être [3] ».

Ce besoin de la religion, et plus spécialement du christianisme, pour assurer la permanence du lien social et la conservation de l'État, paraît alors à certains esprits si incontestable, que ceux-là même qui sont intellectuellement libérés de la religion nationale, considèrent pourtant comme un devoir civique de la pratiquer. Avant que le Vicaire Savoyard eût conseillé à son disciple de « reprendre la religion de ses pères », d'autres avaient déjà déclaré que « solliciter quelqu'un de quitter celle où il est né, c'est le solliciter de mal faire, et par conséquent

1. Cf. *Profession de foi* [47], 153 et note 2.
2. *Esprit des lois*, XXIV, 2 [268], V, 118.
3. *Ami des hommes* [297], II, 164-165, 179-180, 339-340; cf. encore *le spectateur* [199], III, 83, *Année littéraire*, 1755 [59 B], I, 190-194, etc.

faire mal soi-même [1] »; Addison avait rappelé que « les hommes les plus sages et les plus habiles de tous les siècles ont toujours suivi le culte public reçu dans leur pays, lorsqu'il n'avait rien d'opposé à l'honneur de l'Être infini ou de préjudiciable aux intérêts du genre humain [2] »; des esprits aussi libres, ou aussi détachés de toute croyance confessionnelle, que Toussaint et le marquis de Lassay se faisaient une règle de « se soumettre, quant à l'extérieur, à la religion de leurs pères », et de l'observer « comme une loi du pays et même la première [3] ».

Nécessaire à la société civile, la religion l'est davantage encore dans la vie des individus. C'est là surtout que « ceux qui savent se bien aimer eux-mêmes », ceux qui ont souci de leur « probité », de leur « santé », de leur « repos », n'hésitent point [4]; c'est là que les « désolantes doctrines » des soi-disant interprètes de la nature [5] paraissent incapables de rendre l'homme heureux. Celui qui cherche le bonheur, ira-t-il le demander à ces philosophes athées, « qui n'ont rien d'assuré dans les principes, rien de consolant dans la morale, point de règle pour le présent, point d'objet pour l'avenir?... Avec de tels guides, vainement courons-nous après le bonheur; il ne nous reste que de l'inquiétude, de l'agitation et qu'un vide immense, qui s'agrandit toujours devant nos désirs ». J'emprunte cette citation à un éloge de Maupertuis par le poète Lefranc de Pompignan [6]. Nul exemple ne saurait être plus pertinent : Maupertuis avait vécu pour la science, et paru un instant se rallier à la « philosophie ». Ses conjectures « sur la formation des corps organisés » avaient stimulé

1. *Profession de foi* [47], 429, 439-441, et les textes cités aux notes.

2. *Le spectateur* [199], IV, 158.

3. *Les mœurs*, I, III, 2 [269], 66; *Recueil de différentes choses* [217], 318-319.

4. Cf. Claville, *Traité du vrai mérite*, VIII [238], II, 235-236.

5. Cf. *Profession de foi* [47], 445-449.

6. *Discours de réception à l'académie française, le 10 mars 1760* [313], 18-19.

les hardiesses de Diderot [1]; mais finalement, avec plus de désir d'être heureux que de conviction intellectuelle, il s'était réfugié dans la religion, et dans la religion chrétienne. « Il est certain, disait-il, que le christianisme contient les vraies règles du bonheur; et, s'il n'y avait que la morale de l'Évangile à établir, il n'y a aucun homme raisonnable qui refusât de s'y soumettre. Il n'est pas nécessaire de regarder le christianisme comme divin pour le suivre, quant aux règles pratiques qu'il enseigne: il suffit de vouloir être heureux [2] ». C'est ce que voudra Jean-Jacques, quand, avant tout examen, il se ralliera au « système de Clarke », parce qu'il le trouvera « consolant [3] ».

Parmi les « consolations » que le christianisme réserve à ceux qui lui restent fidèles, il en est de plus raffinées, qui s'adressent surtout aux poètes et aux gens de goût. La religion a sa beauté et ses séductions. C'est en vain que l'on voudrait en faire une des formes de la barbarie : quelques connaisseurs commencent à s'y complaire en esthètes, et à « réconcilier la dévotion avec l'esprit ». L'évêque du Puy a écrit, dès 1754, tout un livre pour le prouver. Ce n'est pas encore un *Génie du christianisme*; mais il le prépare. Ne demandons point, sans doute, aux rêveurs d'alors de frissonner d'admiration dans les cathédrales du Moyen Age; ils s'y sentent émus, et c'est déjà quelque chose. Turgot, après avoir vanté les chefs-d'œuvre de la Rome ancienne, « monuments de leur goût, de leur puissance, de la grandeur et de l'inhumanité romaines », s'écriait avec attendrissement : « Oh! que j'aime bien mieux ces édifices gothiques, destinés aux pauvres et à l'orphelin! Monuments respectables de la piété des princes chrétiens et de l'esprit de la religion, si votre architecture grossière blesse la délicatesse de nos yeux, vous serez

1. Cf. *Pensées sur l'interprétation de la nature* [288], et dans mon édition de la *Profession* [47], les notes des p. 103, 125, 137, 175, 179.

2. *Essai de philosophie morale*, VII [273], 241-242.

3. *Profession de foi* [47], 65-67.

toujours chers aux cœurs sensibles [1] »! Mais on faisait plus que d'absoudre la religion au nom du « cœur », on lui rendait grâces au nom du « génie ». « On calomnie la religion, écrivait Lefranc de Pompignan, quand on prétend qu'elle amortit le feu du génie, qu'elle émousse la pointe de l'esprit, enchaîne l'imagination ». C'est précisément le contraire qu'il faudrait dire. « Cette même dévotion, qui convient, et doit convenir, aux personnes les plus simples, est également faite pour les plus sublimes intelligences. Loin de les rebuter par sa prétendue bassesse, elle ne leur présente que des idées nobles, grandes et majestueuses [2] ». On s'en rend déjà compte par quelques chefs-d'œuvre du siècle précédent, où la religion a su donner à l'esprit français sa plénitude de grâce et de force. On le verrait mieux encore, si les grands talents savaient s'attaquer aux grands sujets que la religion nous propose [3]. C'est ce que sentent plus ou moins confusément tant de poètes de bonne volonté, qui écrivent dans le *Mercure* des cantates pieuses et des paraphrases de psaumes : ils se dirigent vers la religion comme vers une source de beauté, sachant bien qu'auprès d'elle ce ne sont pas seulement « les mœurs qui trouvent leur avantage », mais aussi « le génie [4] ». Ce qu'il y a de meilleur dans la civilisation, disait Berkeley, nous vient du christianisme. En tous cas, ses livres sacrés nous initient à une beauté dont aucune littérature n'offre l'équivalent [5]. Homère, lui-même, et son sublime, pâlit à côté de la Bible [6]. On sent, en la lisant, comme dit le P. Berruyer, que « Dieu, s'il est permis de parler de la sorte, a aussi son style et sa méthode, qu'il n'appartient pas aux hommes de copier ». Cet apologiste

1. *Premier discours de 1750* [125 *bis*], I, 204.
2. *La dévotion réconciliée avec l'esprit* [290], 6, 344-345.
3. *Id.*, 25-40.
4. *Mercure*, de novembre 1733, à propos du *Passage de la mer rouge*, cantate, par M. l'abbé S*** [48], 2391-2393.
5. *Alciphron*, V, 26, VI, 6, 7 [237], I, 344, II, 21-22, 29.
6. Cf. *Le spectateur* [199], II, 223; cf. encore V, 289, VI, 369.

très moderne invite tous les amis du beau à ne pas refuser une religion qui se recommande par de telles beautés. Lui refuser sa foi, s'écrie-t-il, serait une « faute de goût et de discernement ». « Pour moi, je ne crains point de vous annoncer nos Écritures comme le tableau d'un grand maître, en possession depuis bien des siècles de l'admiration de tous ceux des connaisseurs qui n'en ont point redouté les conséquences [1] ». Jean-Jacques ne sera pas le premier que « la majesté des Écritures étonnera » et qui se laissera émouvoir par la « beauté de l'Évangile [2] ».

Ainsi, pour celui qui sait « sentir » la religion, elle apparaît comme une dispensatrice de félicités, où le cœur, l'esprit, le goût, toute l'âme, trouvent leurs jouissances. Qu'importent, dès lors, les difficultés du dogme! « Si je veux m'instruire sur la nature de Dieu, disait encore Maupertuis, sur ma propre nature, sur l'origine du monde, sur sa fin, ma raison est confondue, et toutes les sectes me laissent dans la même obscurité. Dans cette égalité de ténèbres, dans cette nuit profonde, si je rencontre le système qui est le seul qui puisse remplir le désir que j'ai d'être heureux, ne dois-je pas à cela le reconnaître pour véritable? Ne dois-je pas croire que celui qui me conduit au bonheur est celui qui ne saurait me tromper...? Tout ce qu'il faut faire dans cette vie pour y trouver le plus grand bonheur dont notre nature soit capable, est, sans doute, cela même qui doit nous conduire au bonheur éternel [3] ».

L'argument paraîtra grossier; mais, s'il se spiritualise, si l'on promet aux âmes qu'elles trouveront dans la religion, non pas tant, comme l'assurait Claville, « la santé », le « repos », et je ne sais quel confort bourgeois, que des plaisirs plus hauts et plus intimes, — toutes ces promesses un peu déplaisantes se réduiront, somme toute, à une apologétique du cœur. Il semblerait, du moins, qu'en se

1. *Histoire du peuple de Dieu*, préface [282], I, p. CCXV et LIV.
2. Cf. *Profession de foi* [47], 399-401, et les textes cités à la note 4.
3. *Essai de philosophie morale*, VII [273], 251-252.

faisant accepter par les esprits, elles préparent leur retour au christianisme intégral, et, sur le sol de France, au christianisme catholique. C'est bien là qu'en sont venues nombre d'âmes sensibles, qui, s'étant interrogées, elles aussi, dans la « simplicité de leur cœur », y ont trouvé une foi plus humble et plus simple que celle du Vicaire Savoyard [1]. Vingt ans avant lui, un « philosophe chrétien », le chevalier de Latouche-Loisi prêchait à son disciple la pure « théologie du cœur » : « Souvent, lui disait-il, on parle trop à l'esprit; on cherche beaucoup de raisonnements pour le convaincre, et l'on ne s'attache point au cœur, qu'il importe infiniment de toucher. Le cœur n'écoute que le cœur. Il reste toujours insensible, tant qu'on ne lui parle pas son langage.... On perd presque toujours le temps que l'on emploie simplement à apprendre aux enfants du siècle à connaître. On gagne infiniment à leur apprendre à sentir. La théologie de l'esprit se perfectionne chaque jour; elle déploie contre l'erreur toutes les forces du raisonnement. Cependant l'erreur gagne tous les jours du terrain ». Il faut revenir à la « théologie du cœur », et réfuter l'impiété, non « par voie de raisonnement et de discussion », mais par « la voie du sentiment, mille fois plus courte et plus sûre [2] ».

Voici donc un authentique chrétien du XVIIIe siècle, dont la foi, toute sentimentale et d'instinct, semblerait peut-être redevable à ce lent travail qui s'est opéré dans les âmes depuis cinquante ans, dans ces âmes lassées de l'intellec-ualisme, résignées à ne pas savoir le secret de la nature, ésireuses surtout de faire droitement et heureusement leur tâche humaine, s'offrant avec confiance — pour se laisser consoler, réconforter, charmer, — à ce christianisme plein de promesses, dont elles ne veulent pas vérifier les titres, mais qui se justifie au dedans d'elles « par le succès ».

1. Cf. *Profession de foi* [47], 39.
2. *Avis salutaires d'un philosophe chrétien* [255] 259-261.

IV

La théologie de Jean-Jacques, elle aussi, ne sera guère qu'une « théologie du cœur »; elle ne se confondra point pourtant avec celle du chevalier de Latouche-Loisi. Toutes ces aspirations au bonheur, cette lassitude intellectuelle, ces désirs de vivre et de se survivre, pourront déterminer un mouvement de religiosité sentimentale, et même de sympathie chrétienne, mais qui n'aboutira pas encore à un christianisme sans réserve; il viendra s'arrêter à mi-chemin dans un compromis paradoxal, dont le génie de Rousseau semblera faire un instant comme une religion nouvelle, mais qui aura été préparé par l'effort inconscient de toute une génération. Car cette génération est ouverte à deux courants opposés, qui la sollicitent, s'y insinuent, et finissent par l'enserrer [1] : les uns prêchent l'appel au « cœur », les autres revendiquent les droits de la « raison ». En vain, chacun des partis exagère ses formules, pour obtenir, en le brusquant, un choix qui paraît nécessaire entre deux attitudes inconciliables; elles se concilient, ou, du moins, se juxtaposent en fait; et l'on est tout surpris de rencontrer des argumentations si ingénument sentimentales chez tel rationaliste qu'on eût pu croire inflexible [2]. Rousseau aura beau multiplier les sarcasmes méprisants à l'égard « d'un entendement sans règle et d'une raison sans principes »: il aura beau dire à son prosélyte : « je ne veux pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre cœur; quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en

1. Sur ce double courant, et plus spécialement sur le développement des exigences rationalistes dans cette première moitié du XVIIIe siècle, cf. la série des leçons de M. Gustave Lanson sur les *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française, de 1675 à 1748* [591 bis].

2. Le cas est trop fréquent chez Diderot pour que j'y insiste.

veux pas davantage[1] »; — il « philosophera », et copieusement; il ne tâchera pas seulement de faire « sentir qu'il a raison », il voudra le « prouver »; dans cet effort pour raisonner sa foi, il y aura des capitulations que le « cœur » ne pourra pas obtenir de lui; et nous verrons ce « chrétien » juger le christianisme en « philosophe ».

C'est que le christianisme ne s'offre pas seulement à nous comme une « morale »; il entend aussi être une « religion », c'est-à-dire une « révélation » intellectuelle de l'univers. « Cette religion, dit Maupertuis, qui nous présente des règles de conduite, dont notre esprit découvre si facilement l'excellence, nous propose des dogmes de spéculation, qu'il ne saurait comprendre[2] ». Il y a, en effet, sous la morale chrétienne, et la soutenant, toute une construction dogmatique, où il faudrait que la raison acceptât de s'abriter, pour que l'âme se sentît pleinement à l'aise dans le christianisme. Or, c'est précisément devant le « dogme » que la raison du XVIII[e] siècle s'effarouche et s'irrite. Façonnée par Descartes, elle a gardé de sa méthode le besoin du simple et du distinct, mais elle a fait de ce besoin quelque chose de populaire et de rudimentaire. Elle veut voir clair, et sur-le-champ. Toute vérité intellectuelle doit s'imposer à tous dans une clarté parfaite, pour être « homologuée et enregistrée au parlement suprême de la raison », — vérité d'autant plus vraie, si l'on peut ainsi parler, qu'elle sera plus simple et plus immédiatement saisissable. En dehors de ces vérités, il ne reste que des dogmes « fragiles comme le verre », sans autorité et sans vertu[3]. S'il y a une révélation, il faut donc qu'elle satisfasse à ces deux exigences opposées : dépasser les lumières naturelles et s'y trouver aussitôt conformes[4].

1. Cf. *Profession de foi* [47], 265 et 273.
2. *Essai de philosophie morale*, VII [273], 242.
3. Bayle, *Commentaire philosophique*, I, 1 [89], II, 367-370. Cf. aussi les textes que j'ai cités dans mon édition de la *Profession* [47], 319-321, notes 3 et 4, 343-345, notes 3 et 4.
4. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe* [355], 237-238.

Peut-être une raison paresseuse, qui redouterait de se trouver en conflit avec les désirs du cœur, pourrait se déclarer incompétente sur certains dogmes de pure spéculation, et leur donner un acquiescement tacite; mais il en est d'autres, sans souplesse ni compromis possible, dont les conséquences pratiques scandalisent ou effrayent. Le dogme de l'éternité des peines, par exemple, celui qui se formule dans la maxime : « hors de l'Église, point de salut », nous touchent tous de trop près, pour que la raison ne se sente pas atteinte par leur intransigeance agressive. Ceux-là mêmes, ceux-là surtout, que nous avons vu dénier à la raison l'intelligence du monde, qui parlent volontiers des « mystères » où se meut la vie humaine, se révolteront d'autant plus aigrement qu'ils sentiront ici leur intérêt en jeu. Ceux pour qui la raison est avant tout un instrument d'adaptation à la vie, et qui ne lui connaissent d'autre fin que la conquête du bonheur, ceux qui se contentent d'une évidence « justifiée par le succès » ou par le besoin, sont tout prêts à déclarer insoutenable une doctrine qui trouble leur sécurité présente et rend si incertain leur avenir éternel. Leurs répugnances se fortifient encore, s'ils prêtent l'oreille à la bourdonnante et incessante critique des « philosophes » : c'est leur « objection favorite », nous dit Berruyer, « de demander à tout propos, si un Indien, un Chinois, un sauvage, seront damnés pour avoir ignoré l'histoire de Jésus-Christ, et pour n'avoir pas été les membres d'une société qu'ils n'ont ni connue, ni pu connaître[1] ». Les récits, qui se multiplient, des missionnaires et des voyageurs rendent plus sensibles à notre imagination la foule presque innombrable des âmes humaines que le christianisme n'a pas encore atteintes, et nous posent à leur sujet une question chaque jour plus pressante[2]. Tout cet empire chinois, si peuplé, si ancien et si sage, reste-t-il donc en dehors du

1. *Histoire du peuple de Dieu* [282], I, p. CLVIII-CLIX.
2. Cf., sur le développement de ce problème au XVIIIe siècle, le livre de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles* [613].

salut divin? « La Chine est-elle si peu de chose qu'elle ne mérite pas qu'on pense à elle, tandis que tant de barbares sont éclairés [1] »? Dans la bibliothèque de Rousseau, parmi les livres qu'il lit et qu'il met en extraits, il en trouve plus d'un qui lui rappelle l'argument : « Grand Esprit, grand Esprit, s'écrie un vieil Iroquois devant le missionnaire qui l'assiste, pourquoi ne t'es-tu pas fait connaître à moi? Je t'ai si souvent dit : qui es-tu? où es-tu? que veux-tu que je fasse? et tu n'as pas voulu me répondre [2] ». « Examinons un instant, — disait encore un philosophe qui cherchait « de bonne foi » à s'éclairer sur la religion, — combien le nombre des chrétiens est petit. La terre a quatre parties : l'Europe, l'Asie, l'Afrique et l'Amérique. On doit compter pour peu de chose les chrétiens d'Asie, d'Afrique et d'Amérique; encore damnons-nous une partie de ces chrétiens, qui ne sont pas catholiques. Reste l'Europe. Le Turc en occupe une partie, le Moscovite, que nous damnons aussi, parce qu'il est schismatique, y possède un grand royaume. Nous damnons encore l'Angleterre, la Hollande, la Suède [3] », etc; l'humanité presque entière serait privée de salut. De cette damnation quasi universelle, les théologiens garantissent l'éternité, et achèvent ainsi de s'aliéner, suivant le mot de Rousseau, tout homme « pensant bien de Dieu ». Voltaire, qui en pensait peu, mais « bien », avait déjà ridiculisé ces trop complaisants pourvoyeurs d'enfer. Pour leur être agréable, il avait, dans l'univers de sa *Henriade*, affecté une planète spéciale à la foule sans nombre des damnés de la terre; et ce globe encombré réclamait une succursale, car on y entrait toujours et n'en sortait

1. Diderot, art. *Chinois* dans l'*Encyclopédie* [100], XIV, 140-141. Le manuscrit des pseudo-mémoires de Mme d'Épinay met le propos dans la bouche de Jean-Jacques lui-même. Cf. mon article sur la conversation du dîner Quinault [634], 11.

2. Le Beau, *Voyage parmi les sauvages de l'Amérique septentrionale* [243], I, 267. Rousseau avait copié ce passage dans un de ses cahiers de brouillons [6], 24vo.

3. *Examen de la religion* [262], 7. Cf. *Profession de foi* [47], 379-385 et notes.

jamais[1]. D'autres philosophes, moins plaisants, mais dont l'action fut peut-être plus efficace sur Jean-Jacques, entendaient surtout sauvegarder la dignité et la bonté de Dieu, en lui refusant la satisfaction d'une vengeance éternelle. « Dieu, sans doute, châtie en père, écrivait l'auteur des *Mœurs*. Je ne crois pas que, semblable à un mortel vindicatif, il afflige ses créatures, même coupables, pour le plaisir barbare de les voir souffrir.... J'ai peine à concevoir qu'un Dieu juste et bon puisse punir par esprit de vengeance, et bien moins encore qu'il se venge éternellement[2] ». « Si la justice suprême se venge, disait de son côté Morelly, dans une formule que Rousseau reprendra, vous et vos erreurs, ô nations, êtes ses ministres »; c'est dès cette vie que l'expiation nous attend; le « code de la nature » ne saurait comporter de peines éternelles : « Si la suprême puissance est unie dans un être à une infinie sagesse, elle ne punit point, elle perfectionne ou anéantit. Choisissez[3] ».

Bien des âmes chrétiennes, troublées par cette espèce de mise en demeure, où la philosophie contemporaine les acculait, essayaient d'ajuster leur foi à cette raison dont elles sentaient aussi les révoltes au dedans d'elles, et se mettaient en quête d'un « christianisme raisonnable[4] ». Le P. Berruyer proposait une solution très humaine du problème du salut, solution qui semblait même compromettre la nécessité de la révélation[5]. Formey, plus généreux, promettait à tous les hommes, au nom du rédempteur universel, « un dernier rétablissement », c'est-à-dire le salut, et se contentait de réserver aux chrétiens une félicité

1. *Henriade*, ch. VII [126], VIII, 173-175 et notes.
2. *Les mœurs*, II, II, 1 [269], 143.
3. *Basiliade*, IX [285], II, 103; *Code de la nature*, III [295], 153-154 : cf. *Profession de foi* [47], 215-217 et notes, et mes remarques sur *Rousseau et Morelly* [621].
4. C'est, comme on sait, le titre sommaire et symbolique sous lequel a été désigné un petit traité de Locke [178].
5. *Histoire du peuple de Dieu* [282], I, p. CLIX et suiv.; cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles* [613], 386-394.

plus haute, dans la maison commune où il reste tant de demeures pour ceux qui ne sont pas les élus[1]. C'est que, dans les milieux protestants, les répugnances commençaient à ne plus se dissimuler contre un « dogme cruel ». Non seulement une émancipée comme Marie Huber avait repoussé « l'idée d'une vengeance sans bornes sur des créatures bornées », et avait préféré recourir au purgatoire catholique, plutôt que de scandaliser sa raison[2]; mais un chrétien aussi solide que « le grand Haller », celui-là même qui défendra l'orthodoxie contre les nouveautés de Jean-Jacques, n'avait pas craint, dans son poème *sur l'origine du mal*, d'invoquer un Dieu clément, et de lui confier le bel espoir dont il se berçait : « Peut-être, pensait-il, qu'enfin satisfait de notre tardive repentance, Dieu nous retirera tous vers lui, pour être tout en tous[3] ». Le corps même des ministres était travaillé par ces inquiétudes. A Neuchâtel, au moment où Rousseau rédigeait sa *Profession*, le pasteur Petitpierre partageait la ville en deux camps : pour ou contre l'éternité de l'enfer; et la jeunesse était du côté des négateurs[4].

Un autre problème rationnel, que tout examen du christianisme ne pouvait plus désormais éluder, c'était le problème historique. Les recherches de l'érudition et de la science avaient élargi leur domaine, s'étaient multipliées, précisées, et, peu à peu, laïcisées. Elles avaient fait rentrer « l'histoire sainte » dans le cadre de l'histoire générale. L'histoire de la terre, celle des espèces animales, celle de la primitive humanité, celle aussi de la Chine ou de l'Égypte, en reculant dans un lointain inattendu l'apparition de la vie sur le globe et les origines de la civilisation, insinuaient la défiance contre les récits de la *Genèse*. On se refusait à considérer plus longtemps les textes sur lesquels reposent l'histoire du peuple d'Israël

1. *Essai sur la nécessité de la révélation* [289], II, 294-296, 302-315.
2. *État des âmes séparées* [227], 283 et suiv.
3. *Essai sur l'origine du mal*, III [281], 72-73.
4. Cf. les textes cités dans mon édition de la *Profession* [47], 219-221.

et l'histoire évangélique comme des témoignages d'une vérité privilégiée ; et l'on entendait ne point les soustraire, tout « sacrés » qu'ils fussent, à ce contrôle de la critique, qui devenait universel. A la fin du XVII[e] siècle, un prêtre perspicace et savant avait commencé cet examen loyal; mais Bossuet avait déclaré la tentative sacrilège et libertine. Devant les intelligences françaises, l'écrasement de Richard Simon n'avait plus laissé subsister, comme représentation authentique de « l'histoire sainte », que le résumé impérieux et magnifique du *Discours sur l'histoire universelle*[1]. Magnificence illusoire peut-être! Lorsqu'un esprit honnête, mais gros et sans art, dépouillait ce « discours » de sa majesté littéraire, de cette brièveté dominatrice qui subtilisait les difficultés et brusquait le lecteur en l'éblouissant, lorsqu'il développait jusque dans les détails infimes la thèse dont le maître n'avait célébré que les grands principes, on se trouvait en face d'une histoire étriquée et puérile, un peu déconcertante par sa candeur. Le copieux commentaire de dom Calmet sur la Bible était là pour en témoigner[2]. Contre cette involontaire caricature du christianisme, l'histoire se faisait chaque jour plus ironique ou plus hostile. Dans les pamphlets de Burigny, de Dumarsais, de Fréret, de D'Holbach[3], la tactique commune était de montrer que « la suite de la religion », telle que l'Église la présente, est en contradiction manifeste avec les données certaines de l'histoire.

Il ne semble pas que ces difficultés historiques aient paru insurmontables, ou même gênantes, aux chrétiens de désir, qui cherchaient dans le christianisme une panacée sociale et une consolation intime[4]. Nous verrons que Rousseau

1. Cf. le livre de H. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII[e] siècle*, Paris, Maillet, 1900, in-8.

2. *La sainte Bible en latin et en français, avec des notes littérales, critiques et historiques*, etc., Paris, Martin, etc., 1748-1750, 17 vol. in-4; et les *Dissertations* de Calmet [204].

3. Cf., à la *Bibliographie*, les ouvrages cités aux n[os] 315, 316, 345, 355.

4. Il convient aussi d'ajouter que le clergé de toutes les Églises chrétiennes fait bonne garde autour de ces problèmes d'exégèse, et

lui-même, qui avait lu Fréret, D'Holbach et les autres, qui s'était initié avec Leclerc à « l'art de la critique », et de la critique scripturaire[1], s'y est à peine arrêté, disons mieux, les a négligées. Pour les âmes sensibles, qui vivent bien plus avec leurs émotions qu'avec les choses mêmes, et qui, les yeux fermés aux faits, reconstruisent librement le monde de leur rêve, les difficultés véritables restaient, somme toute, les difficultés intérieures, c'est-à-dire les répugnances de la raison, ou plutôt, si l'on peut ainsi parler, de ce qu'il y a de sentimental dans la raison. Cependant, si brève ou si imprécise que fût cette enquête historique, elle achevait de leur faire comprendre que, pour se réfugier dans le christianisme et y trouver la paix, il valait mieux n'y apporter que peu d'exigences intellectuelles, et se résigner à n'y point tout éclaircir. Comme Marie Huber, ces nouveaux croyants du christianisme se gardaient donc bien d' « anéantir tous les mystères », de vouloir les ramener tous à quelques idées intelligibles; ils restaient devant cette obscurité « dans un doute respectueux[2] ». Venus au christianisme avec leur cœur, leur désir de bonheur, leur espoir dans une Providence réparatrice, ils y prenaient ce dont ils avaient besoin, et en faisaient leur profit ou leur joie. Pour le reste, ils se contentaient d'un *je ne sais pas*, qui sauvait la possibilité du mystère et faisait la part de leur droit à l'ignorance. En face de l'Écriture, dit encore Marie Huber, « ils y trouvent des faits, dont ils admettent la possibilité, mais ils sont révoltés contre une infinité de choses, qui leur paraissent puériles, absurdes, contraires au sens commun, et même véritablement injustes.... Quel parti prendre avec de tels hommes? Suis-je en droit d'exiger d'eux de voir ce que

que la crainte de la persécution amortit beaucoup de curiosités : cf., sur ce sujet, Chubb, *Lettre à un jeune ministre, touchant les difficultés et les malheurs auxquels on doit s'attendre, quand on veut s'appliquer à l'étude de l'Écriture*, etc. [229], 344-387.

1. Cf., dans l'un de ses cahiers de brouillons [6], 30vo, les extraits qu'il a copiés de l'*Ars critica* [177].

2. Cf. *Profession de foi* [47], 399 et note 1.

leurs yeux leur ne montrent pas? Rien ne serait plus injuste.... Tout ce que je suis en droit de leur demander, c'est de suspendre leur jugement sur les choses qu'ils ne connaissent pas; et c'est ce qu'ils ne peuvent me refuser[1] ». Ainsi, dans ce christianisme où l'âme se fait juge de la vérité au nom de ses désirs, de ses besoins, et aussi des répugnances invincibles de sa raison, c'est la conscience qui reste souverain juge, et c'est à sa bonne foi qu'appartient le dernier mot. Vidé peu à peu de son contenu intellectuel et dogmatique, ce christianisme ne retient plus guère que ce qui trouve dans la conscience une approbation et une garantie : la règle des devoirs et la foi en l'immortalité; en d'autres termes, c'est un christianisme qui a cessé d'être une théologie, pour se réduire à une morale.

Cette transformation, qui est surtout, suivant la remarque de Barbeyrac[2], l'œuvre « des laïques et des simples gens de lettres », n'est pourtant pas désavouée par des docteurs qui se flattent d'être des chrétiens authentiques, ni même par des prêtres. Il n'y a, disait Leclerc, que deux choses absolument nécessaires dans la religion : connaître le souverain bonheur auquel nous aspirons, et savoir comment y parvenir. « Cela étant l'unique but de la religion, on a sujet d'être satisfait d'elle, si elle nous apprend ces deux choses, et l'on n'en doit pas demander davantage, pourvu qu'elle nous fournisse là-dessus des lumières assez claires pour les faire connaître à tout le monde[3] ». En dehors de ces dogmes, il n'y en pas d'autres nécessaires au salut. Il n'y en a même pas d'autres dans le christianisme, assurait un archevêque anglican, que Clarke citait avec grand éloge[4] : « Vous ne trouverez, disait-il, dans la

1. *Religion essentielle* [242], I, 81-82; cf. encore 146-147, III, 148-155, IV, 116, etc.
2. *Préface* à Pufendorf, VI-XII [187 A], 18-44.
3. *Sentiments de quelques théologiens*, III [174], 38-42.
4. Le Dr Sharp, archevêque d'York, dans un sermon prononcé devant la reine en 1794 : cf. Clarke [216], III, 122-123.

religion, aucun dogme qui tende à flatter la vaine curiosité de l'homme et à l'amuser par des spéculations subtiles et infructueuses.... Ses dogmes ont une liaison intime et un rapport immédiat avec la pratique ». On a vu que l'abbé de Saint-Pierre pensait de même, et plus radicalement encore, lui qui considérait la suppression de la théologie comme le premier devoir évangélique. Son Agaton avait trouvé une recette « pour faire cesser les disputes théologiques » : c'était de « n'en point parler, d'empêcher d'en parler, et d'occuper les esprits à des sujets incomparablement plus importants au salut et à la tranquillité de la société[1] ». Mais nulle part peut-être cette espèce d'abdication de la théologie n'a été proclamée plus formellement et plus consciemment que dans un discours du *Spectateur*. Addison y étudie les rapports de la morale et de la foi ; et la définition qu'il propose de ces « deux chefs généraux sous lesquels on peut considérer la religion » me paraît déjà, à elle seule, significative. « Par les choses que nous devons croire, dit-il, j'entends tout ce qui est révélé dans la sainte Écriture et que les seules lumières de la raison ne pourraient nous découvrir; par les choses que nous devons pratiquer, je veux dire tous ces devoirs que la raison ou la religion naturelle nous prescrivent. Je donnerai le nom de *foi* aux premières et celui de *morale* aux autres ». Suit un long parallèle, qui se développe tout au profit de la morale, et qui s'appuie sur des considérations strictement utilitaires. Quelques-unes suffisent à donner le ton de cet exposé : « La morale, dit Addison, l'emporte sur la foi, parce qu'on peut être en état de faire plus de bien et de se rendre plus utile au monde par la morale sans la foi que par la foi sans la morale: parce que la morale donne une plus grande perfection à la nature humaine, en ce qu'elle tranquillise l'esprit, qu'elle calme les passions et avance le bonheur de chacun en particulier; parce que la foi semble tirer sa principale, si ce n'est même

1. *Agaton* [122], X, 370-371.

toute sa vertu, de l'influence qu'elle a sur la morale ». La foi ne se justifie donc que dans la mesure où elle explique la morale, la précise et la perfectionne, c'est-à-dire dans la mesure où elle se conforme à la nature et s'accorde avec elle, puisque « morale », « raison » et « religion naturelle » ne font qu'un[1].

V

Nous atteignons ici l'idée essentielle que la philosophie du XVIIIe siècle a introduite dans la religion, idée qui pourrait paraître d'abord la négation même de l'idée chrétienne, mais qui pourtant a su déjà s'associer et presque se réconcilier avec elle, au moment où Rousseau s'en empare, pour essayer de l'incorporer définitivement au christianisme : c'est l'idée de « nature ».

Le mot est de ceux qu'on retrouve à satiété chez les hommes du XVIIIe siècle : il deviendra de plus en plus populaire, à mesure que le siècle s'avancera; mais je ne vois personne, même parmi les philosophes, qui se soit soucié d'en inventorier exactement le contenu; et nous verrons que, chez Rousseau, il ne se sera pas encore précisé : il gardera chez lui tous les sens divers, parfois contradictoires, qu'il avait acquis jusque-là. Pour tous les libertins français, de Rabelais à Molière, le mot de *nature* semble désigner le groupement des forces saines et vitales, qui, dans l'âme comme dans le corps de l'homme, s'opposent à la souffrance, au sacrifice, à toutes les restrictions d'une activité qui ne peut être que bonne. Il contient donc implicitement une protestation contre l'ascétisme, et même, en dépit de dénégations plus ou moins sincères,

1. *Le spectateur* [199], V, 33-37. Cf. une plus longue citation de cet important discours dans mon édition de la *Profession* [47], 535-536. Au reste, on pourrait multiplier les textes pour caractériser cette conception nouvelle de « la véritable religion », qui consiste, non pas à croire tel ou tel dogme, mais « à faire ce qui est juste et convenable dans la nature des choses » (Chubb, *Supplément à la question préliminaire touchant la religion* [229], 162-163). Il me semble que celui du *Spectateur* peut dispenser des autres.

contre le christianisme [1]. Les prédicateurs et moralistes chrétiens ont, du reste, contribué à fixer ce sens du mot, en présentant toujours la nature comme une terre viciée, qui ne peut produire d'elle-même que le péché. Si des philosophes et des critiques, Descartes et Boileau, par exemple, se bornent souvent à considérer la nature comme la raison vivante, et se servent des deux mots comme de synonymes [2], si cet emploi se prolongera au XVIIIe siècle chez presque tous les théoriciens du « droit naturel », un Pufendorf, un Barbeyrac, un Cumberland, un Burlamaqui, on peut dire que le sens « libertin » reste le plus familier aux honnêtes gens. Cependant, à mesure que la mode et la curiosité conduisent plus d'esprits vers les sciences dites « de la nature », l'idée de *nature* s'associe davantage à l'idée d'*univers*, et participe à la représentation qu'on s'en fait. Les lecteurs de Montaigne étaient déjà préparés à confondre ces deux idées : et plus d'un libertin, au XVIIe siècle, en se réclamant de la nature, en assurant

> Qu'elle seule, dans son grand livre,
> Nous enseigne comme il faut vivre,

entendait bien chercher la loi de la vie humaine à travers la grande loi cosmique [3]. Mais au sage, qui vient lui demander une règle, l'univers créé par un Dieu bienveillant et gouverné par « le père commun des hommes » ne donnera pas la même réponse qu'un monde de hasard, « où rien n'est lié que par une force aveugle », et qui garde devant son contemplateur « un silence éternel [4] ». La nature qu'invoqueront Diderot et D'Holbach, nous le verrons, ne sera pas celle de Rousseau [5]. Quand Jean-

1. Cf. quelques citations pertinentes dans l'étude de Brunetière sur *La philosophie de Molière* (*Études critiques*, IVe série, 2e édit., Paris, Hachette, 1894, in-16, p. 183-195 et 222-230).

2. Les textes abondent dans l'*Art poétique*. Cf., sur tout ce sujet, l'*Essai sur l'esthétique de Descartes*, d'É. Krantz, Paris, Germer-Baillière, 1882, in-8, passim, et notamment p. 93-109.

3. Cf. les textes de Saint-Pavin et autres, que j'ai cités [47], 395-397.

4. *Nouvelle Héloïse* (V, v), IV, 414.

5. Cf. *Dialogues*, IX, 310.

Jacques « s'écriera avec attendrissement : ô nature, ô ma mère, me voici sous ta seule garde », c'est à la Providence qu'il se confiera [1]; il traduira la prière de toutes les âmes sensibles, qui, depuis longtemps déjà, cherchaient à surprendre dans l'univers la pensée et la bonté de Dieu. Pour elles, la nature c'est l'ensemble des choses vivantes, ordonnées et bonnes, telles qu'elles sont sorties des mains de Dieu, telles qu'elles s'offrent à nous aujourd'hui encore, quand on les débarrasse des apports de la civilisation. L'amour de la nature, c'est l'amour de ce qui est spontané, primitif, de ce qui échappe aux falsifications sociales. La vie conforme à la nature, c'est la vie réduite à ses éléments premiers, à ce qu'elle devrait être, si on la laissait se développer seule sous le regard de Dieu. C'est dans ce sens que Fénelon employait le mot, lorsqu'il vantait dans le *Télémaque* les plaisirs « de la simple nature », lorsqu'il assurait, qu' « en suivant la droite nature, on est tout ensemble sage et heureux [2] ». Déjà, dans son *Éducation des filles*, il avait manifesté la même confiance, surprenante chez un prêtre catholique : « il faut, disait-il, se contenter de suivre et d'aider la nature [3] ». Quelque vingt-cinq ans plus tard, le P. Buffier, moitié plaisant, moitié sérieux, reprenait les mêmes conseils en des formules plus décisives : « Dans tous les hommes, disait-il, l'éducation tient lieu, aussi bien qu'en moi, d'une seconde nature ; mais c'est de cette seconde nature dont je me plains ; elle est de contrebande dans le monde, s'il m'est permis de parler ainsi. Il n'y avait qu'à s'en tenir à la première [4] ». Chez un des maîtres de la jeunesse de Jean-Jacques, nous avons vu aussi cette certitude que « les mouvements simples de la nature n'ont jamais rien de contraire à l'innocence [5] ». Mais ce n'est pas seulement dans les romans de l'abbé

1. *Confessions*, IX, 73 ; cf. *Dialogues*, IX, 144-145, 202, etc.
2. *Télémaque*, II et VII [102], VI, 408, 454.
3. *Éducation des filles*, III [102], V, 567.
4. *Examen des préjugés vulgaires* [211], 122-123.
5. *Cleveland*, I [231], IV, 137.

Prevost que la nature apparaît « touchante et toujours pure [1] ». Il semble bien, qu'entre 1720 et 1750, il y ait unanimité dans l'opinion pour l'invoquer comme la maîtresse de vie, celle qui détient toute vérité, toute vertu, et qui ne peut ni nous tromper, ni nous nuire. « La nature, dit un des rédacteurs du *Mercure de France*, est aussi prévoyante qu'elle est parfaite dans ses productions; il n'est point d'animaux à qui elle ne donne, avec la vie, tout ce qui est utile pour la conserver. Serait-elle plus injuste envers les hommes? Non, sans doute; elle a placé dans le cœur et dans l'esprit de nos parents toute la sensibilité et toute l'industrie nécessaires pour fournir à nos besoins [2] ». Hygiénistes, moralistes, éducateurs ou poètes, tous se réunissent pour conseiller le retour à la nature : « Tâchons, disait, en 1755, le Suisse Sulzer, que très vraisemblablement Jean-Jacques a lu, tâchons de conduire les hommes à l'école de la nature, afin qu'ils se rendent attentifs à ses charmes.... Détournez vos yeux de dessus le grand monde, et jouissez plutôt de la vue de la nature, où tout respire la simplicité et la liberté [3] ».

Ce retour à la nature, on le désire, sans savoir ce qu'il serait. Ou plutôt on le sait impossible, on sait que, pour retrouver la pure nature, il faudrait se libérer de la civilisation, qui pèse sur nous de partout; on y tend, sans y prétendre; et, pour se consoler d'une réalité qui résiste à notre élan, on se retourne vers les temps anciens, où l'humanité aurait connu cette vie naturelle, toute simple et toute bonne. Parmi les rêves qui ont excité l'imagination française en cette première moitié du XVIII[e] siècle, celui de l'âge d'or est un des plus tenaces. Le *Télémaque*, manuel chéri des belles âmes, en a présenté plusieurs tableaux, qui ont fait fortune [4]. Les philosophes eux-mêmes ne dédaignent pas de célébrer « ces premiers siècles du

1. *Verger des Charmettes*, VI, 6.
2. *Éloge de la pauvreté*, dans le *Mercure* d'août 1733 [48], 1791.
3. *Tableau des beautés de la nature* [296], 187-188.
4. Cf. l'épisode de Termosiris, la description de la Bétique, etc.

monde, qui faisaient l'âge d'or et qui étaient des siècles d'innocence et de tranquillité [1] ». C'est en vain que Voltaire a raillé ces naïfs qui s'obstinent à chercher le Paradis en arrière et à s'enchanter de la vision du « monde naissant [2] »; son Adam incivil et son Ève mal lavée ne sont point parvenus à se faire accepter des rêveurs et des poètes. Au moment même où Voltaire vient de travestir ironiquement ces bucoliques primitives et sacrées, les poètes continuent à chanter :

Qu'êtes-vous devenu, temps heureux, âge d'or,
Où régnaient les plaisirs, amis de l'innocence?
De ce siècle pervers, quand je vois la licence,
Non, je n'espère plus de vous revoir encor,
Temps heureux, âge d'or [3] !

Heureux le monde en son enfance,
Où l'homme, maître de son cœur,
Dans la joie et dans l'innocence,
Trouvait un solide bonheur.

Fidèle aux lois de la nature
Et souverain de ses désirs,
Sans soin, sans trouble, sans murmure,
Il goûtait de parfaits plaisirs [4].

Gresset résumait tous ces rêves et tous ces regrets dans une idylle satirique [5], où il se refusait à partager la foi de ses confrères. Il assurait :

Qu'en tout temps, l'homme fut coupable,
En tout temps, il fut malheureux.

Mais, avant de détruire cette « chimère » de l'âge d'or, il

1. Buffier, *Examen des préjugés vulgaires* [211], 129.
2. Cf. *Le mondain* (1736?); et le commentaire de M. André Morize dans son édition [240].
3. *L'âge d'or*, par P. R., mars 1732 [48], 413.
4. *Le mépris des richesses*, ode, par M. Rainaud de l'Oratoire, juin 1733 [48], 1127-1130. J'ai déjà rappelé (cf., plus haut, p. 103 et note 3) que Rousseau a lu et copié en partie cette ode [1], 25ro. Cf. [39], 169.
5. *Le siècle pastoral*, Idylle [103], I, 144-147. — Je n'ai pu retrouver la date exacte de cette pièce; mais elle est déjà dans l'édition des *Œuvres de M. Gresset* de 1744, Genève, Pellissari, 3 tomes en un volume in-12, II, 19-23.

la décrivait en des strophes si complaisantes, qu'on le sentait comme involontairement séduit par l'idéal qu'il voulait nier :

Précieux jours dont fut ornée
La jeunesse de l'univers,
Par quelle triste destinée
N'êtes-vous plus que dans nos vers?

Votre douceur charmante et pure
Cause nos regrets superflus,
Telle qu'une tendre peinture
D'un aimable objet qui n'est plus.

La terre, aussi riche que belle,
Unissait, dans ces heureux temps,
Les fruits d'une automne éternelle
Aux fleurs d'un éternel printemps.

Tout l'univers était champêtre
Tous les hommes étaient bergers
Les noms de sujet et de maître
Leur étaient encore étrangers.

Sous cette juste indépendance,
Compagne de l'égalité,
Tous, dans une même abondance,
Goûtaient même tranquillité.

Sophismes, erreurs, impostures,
Rien n'avait pris votre poison;
Aux lumières de la nature
Les bergers bornaient leur raison.

Sur leur république champêtre,
Régnait l'ordre, image des cieux :
L'homme était ce qu'il devait être;
On pensait moins, on vivait mieux.

O! règne heureux de la nature,
Quel dieu nous rendra tes beaux jours?

Si j'ai cité ces vers, c'est d'abord qu'ils expriment en mots heureux l'idéal d'une génération; c'est ensuite que Rousseau les a lus. Il les a lus, non point pour partager l'incrédulité de Gresset, et reléguer l'âge d'or parmi « les belles fables », mais pour l'affirmer comme une réalité certaine que nos désirs attestent, — à tout le moins, comme une félicité toujours disponible, qui s'offre aux âmes justes, toutes proches de la nature :

Des traditions étrangères
En parlent sans obscurité.
Mais dans ces sources mensongères
Ne cherchons point la vérité.
Cherchons-la dans le cœur des hommes,
Dans ces regrets trop superflus,
Qui disent dans ce que nous sommes
Tout ce que nous ne sommes plus.
. . . .
Ah! qu'avec moi le ciel rassemble,
Apaisant enfin son courroux,
Un autre cœur qui me ressemble :
L'âge d'or renaîtra pour nous [1].

Je reviendrai sur cette riposte trop peu connue, qui n'est malheureusement pas datée. Je croirais plutôt qu'elle appartient aux dernières années de Jean-Jacques [2]; mais l'esprit qui l'anime a toujours été le sien; et, à quelque moment qu'il l'ait écrite, elle vient nous attester, une fois de plus, son dédain de l'histoire, nous faire mieux sentir la façon tout intérieure et toute psychologique, si l'on peut ainsi parler, dont il a conçu « l'état de nature ».

Il n'y aura pas deux Jean-Jacques, et « l'âge d'or ne renaîtra pas ». Mais nous pouvons en chercher l'image dans ces contrées que la civilisation n'a pas encore atteintes. Là, des peuples jeunes et incorrompus nous feront connaître cette simplicité et cette ingénuité de bonheur à laquelle nous aspirons. Depuis Montaigne [3], il n'est peut-être pas dans la littérature française de thème plus classique que l'éloge du sauvage; mais ce qui a été d'abord un paradoxe tout cérébral, une fantaisie ironique à l'égard d'une société dont on sentait les surcharges artificielles, devient peu à peu une doctrine [4], qui trouble les

1. VI, 27-28.
2. J'indiquerai mes raisons, quand j'utiliserai ce texte pour expliquer la pensée profonde de Rousseau.
3. Cf. *Essais*, I, 31 [157], I, 268-281.
4. Ce chapitre était déjà écrit, quand a paru le remarquable livre de M. Chinard sur *l'Amérique et le rêve exotique au XVIIe et au XVIIIe siècle* [631]. On y trouvera de nouveaux textes, principalement des textes de jésuites missionnaires, pour illustrer les idées que je présente ici

cœurs et soulève les imaginations. Dès la fin du XVII[e] siècle, le P. Du Tertre présente ses sauvages des Antilles avec un attendrissement admiratif, qui allait devenir contagieux : « Ils sont, dit-il, les plus contents, les plus heureux, les moins vicieux, les plus sociables, les moins contrefaits, les moins tourmentés de maladies de toutes les nations du monde, car ils sont tels que la nature les a produits, c'est-à-dire dans une grande simplicité et naïveté naturelle [1] ». C'est le même appel à la nature que font entendre les Hurons du baron de La Hontan ou les Iroquois du P. Buffier : ils n'ont ni sciences, ni arts, ni vêtements, mais ils possèdent la véritable sagesse ; ils ont le corps nu, mais l'âme tranquille ; ils connaissent la liberté de la nature, son innocence et son égalité ; sur la terre, qui n'est à personne, mais qui leur appartient tout entière à tous, ils goûtent « un bonheur plus pur et plus véritable que tout l'agrément de Paris [2] ».

Derrière ces panégyriques du « sauvage », ce qui se cache à peine, c'est donc l'exaltation de la nature, la croyance en sa bonté foncière ; et sur cette croyance se fait peu à peu la presque unanimité des esprits. Ce Gresset lui-même, que nous avons vu faire le sceptique devant le beau rêve de l'âge d'or, écrit toute une pièce pour protester contre la perversion factice que la société impose à l'homme, pour mettre dans toute sa « clarté » ce principe évident,

> Que l'homme n'est point fait pour la méchanceté,

sommairement : cf., en particulier, p. 315-326, les considérations du P. Lafitau dans ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*.

1. *Histoire générale des Antilles*, VII, 1 [161], II, 355-358. Je cite ce texte d'autant plus volontiers que Bernardin de Saint-Pierre l'a cité, lui aussi, pour en montrer le rousseauisme inconscient : « Je terminerai, dit-il,... par un trait qu'on n'eût pas laissé passer impunément à J. J. Rousseau, et qui est tiré mot à mot de l'ouvrage d'un dominicain » (*Études de la nature* [418], I, 578).

2. *Dialogues de M. de la Hontan* [184], 33, 37, 41, 61, etc. ; Buffier, *Examen des préjugés vulgaires* [211], 125-129.

que la « candeur », la « bonté », la « tendre humanité » nous sont instinctives, et que nous ne pouvons les voir ou les faire voir, sans qu'aussitôt

> Tous les cœurs soient remplis d'une volupté pure,
> Car c'est là qu'on entend le cri de la nature.

La protestation de Gresset, qui, d'ailleurs, ne passa pas inaperçue de Rousseau[1], n'est pas une protestation isolée. Sept ans avant l'*Émile*, quand Morelly rédigeait son *Code de la nature*, il s'inscrivait en faux, dès les premières pages, contre le principe traditionnellement admis des moralistes et des législateurs, que « l'homme naît vicieux et méchant »; il le montrait, « au sortir des mains de la nature », n'ayant que de « doux penchants » et des « inclinations paisibles », marchant vers le bonheur selon « les indications promptes et sûres » de cette mère infaillible[2]. L'année suivante, un « philosophe », qui déclare parler au nom de la « vraie philosophie », s'indigne dans le *Journal encyclopédique*, avec une véhémence à la Jean-Jacques, contre les rhéteurs attardés qui insinuent encore que « les hommes sont nés méchants » :

Quoi! dit-il, la nature, cette tendre mère, qui veille sans cesse à notre conservation, nous aurait fait méchants? Elle n'a donc pas pu nous faire bons, ou bien ce n'est qu'un jeu pour elle de nous faire malheureux. Choisissez...; mais, avant de choisir, pensez que cette nature n'est autre chose que la Divinité. Nous serions nés méchants!... Toute notre raison, toutes nos expériences, toutes nos lois, tous nos usages prouvent le contraire : et celui qui se vantera de détruire nos preuves peut se vanter en même temps d'établir invinciblement l'athéisme. Les moralistes et les prédicateurs outrés, plus orateurs que chrétiens, plus sophistes que philosophes, s'efforcent en vain de rejeter cette conséquence : elle est certaine. Vous qui reconnaissez

1. *Le méchant*, IV, 4 [103], II, 231-232. Cf. toute la tirade d'Ariste dans mon édition de la *Profession* [47], 531 ; cf. encore la *Préface* de *Narcisse*, V, 103 note. *Le méchant* est de 1747.

2. *Code de la nature* [295], 13-14, 20 et suiv., 45, 147, 150. Cf. encore *Basiliade*, VIII [285], II, 44-46.

l'Être souverain pour père, qui adorez sa bonté infinie, osez-vous avancer que sa main n'a fourni que des crimes?... L'homme peut, sans doute, devenir méchant, mais ce sera toujours contre le sentiment chrétien de sa conscience, sentiment qui démontre avec évidence qu'il n'est pas né méchant [1].

Il faut retenir cette démonstration, et nous aurons encore à l'utiliser : elle facilitera aux lecteurs de Rousseau l'intelligence de son christianisme. Mais, avant de chercher à comprendre par quel biais certains esprits du XVIIIe siècle ont pu inscrire au nombre des thèses chrétiennes le principe de la bonté de la nature, il faut noter leur tentative pour régénérer la religion au contact de la nature. A leurs yeux, religion et nature ne font qu'un, ou, pour être plus exact, la religion n'est que la nature sentie et aimée. Telle est la religion véritable et permanente, sur laquelle toute autre religion doit s'appuyer pour pouvoir se justifier devant la raison. Ce n'est pas l'homme seulement, c'est la religion aussi qui doit retourner à la nature.

Cette croyance à la possibilité d'une religion naturelle et universelle, qui serait comme l'attitude spontanée et primitive du cœur humain en face de Dieu, est une espèce de réplique théologique au rêve de l'âge d'or, et obtient, comme l'autre, l'adhésion des cœurs. S'il fallait même choisir entre les deux rêves le plus vraisemblable, les hommes du XVIIIe siècle n'hésiteraient pas ; ils renonceraient à « la chimère de l'âge d'or », pour affirmer leur foi en la religion naturelle. Tous ceux qui ont su alors s'arrêter à la limite du pur matérialisme et sauvegarder l'idée de Dieu ont été des croyants de cette religion. Tant que Diderot se bornera aux *Pensées philosophiques*, il s'en fera l'apôtre, et cherchera, à la suite des déistes anglais, à établir le petit credo de « cette véritable religion, qui est la même dans tous les âges, dans tous les pays et dans

1. *Journal encyclopédique*, du 1er juillet 1756 [61], V, 23-27. Je ne sais qui est l'auteur de l'article : la rédaction du *Journal* l'appelle simplement « un philosophe de ce siècle ». Faudrait-il penser à Morelly ou à Jean-Jacques lui-même?

tous les mondes [1] ». « Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre », assurera Jean-Jacques. Mais Toussaint avait dit plus précisément et plus éloquemment : « Qu'on me donne des hommes sortant des mains de la nature..., qu'on les assemble de tous les coins de la terre, pour conférer en commun sur l'hommage que l'on doit à Dieu ; cette unité si désirable de religion reparaîtra bientôt. Leur jugement n'étant point encore dépravé par l'aveugle prévention, mais éclairé par les pures lumières de la raison, ou ils rejetteront tous les cultes établis, ou, s'il en est qui mérite d'être affermi sur les ruines des autres, ce sera celui là qu'ils choisiront unanimement [3] ». Cette religion « unanime », clarifiée « aux pures lumières de la raison », que de rêveurs et de romanciers, avant Rousseau, étaient partis à sa recherche parmi des peuplades soi-disant primitives ou chez des sauvages de fantaisie, au fond de contrées imaginaires! Dès la fin du XVIIe siècle, ou dans les toutes premières années du XVIIIe, les Australiens de Jacques Sadeur, les Sévarambes de Denis Vairasse, les Canadiens de La Hontan, les Turcs et les Chinois de Jacques Massé, sous des climats variés, mais dans un langage identique, prêchaient une religion rudimentaire, qu'ils disaient conforme à la nature [4].

1. Chubb, *Questions préliminaires touchant la religion* [229], 125-126; *Addition aux « Pensées philosophiques »*, XVIII [264], 161. — Je ne vois guère que Hume, parmi les « philosophes » qu'a pu connaître Rousseau, pour avoir relégué la religion naturelle parmi les chimères idéologiques, et pour avoir ramené la religion primitive à des origines plus humbles, espérances ou craintes immédiates : cf. *Histoire naturelle de la religion* [307], 15, 50-51, 109-110 : « Je ne crois pas, disait Hume, que nous puissions douter que le polythéisme ou l'idolâtrie n'ait été la première et la plus ancienne religion du monde » (p. 4). — Nous verrons, d'ailleurs, chez Rousseau lui-même, de curieuses hésitations entre la théorie de Hume et la théorie communément admise par les « philosophes » de son temps.

2. Cf. *Profession de foi* [47], 309 et note.

3. *Les mœurs*, I, III, 2 [269], 64-65.

4. Cf., en 1676, *La terre australe* [166]; en 1677, les *Sévarambes* [167]; en 1703 et 1704 les *Nouveaux voyages* et les *Dialogues de M. de*

Tous ces voyages aux pays des rêves théologiques furent fort goûtés ; et les romanciers, en quête de succès, étaient sûrs de l'obtenir, s'ils glissaient, parmi les aventures de leur héros, les discours de quelque vieux sage, qui, dans la solitude d'une île déserte, avait su retrouver la simplicité des lumières primitives, ou ceux d'un voyageur philosophe, exilé chez de « jeunes sauvages superstitieux », qui se contentait discrètement de leur prêcher la religion naturelle. Qu'on se rappelle, par exemple, les sermons du Fredelingue de Marivaux (1723) aux sauvages de son île : « C'est cet être, leur dis-je, qui a fait tout ce que vos yeux vous font voir ; il est l'admirable ouvrier de toute la nature, de ce ciel parsemé d'éternelles clartés, et de ce soleil qui réchauffe les entrailles de la terre et qui donne la vie aux moindres plantes. — Ils écoutaient ce discours avec un sentiment intérieur qui leur faisait connaître que j'avais raison.... C'est ainsi que j'instruisais ces sauvages, et que, de jour en jour, je réveillais dans leur cœur ces sentiments de justice et de religion que tous les hommes apportent en naissant [1] ». L'abbé Terrasson fait faire par son Sethos (1731) une besogne analogue chez les anthropophages du Congo et de la Guinée. Sethos abolit leurs cultes abominables, et les remplace par une religion plus douce : le culte de « la déesse des vertus ». « Peuples du Congo, s'écrie-t-il,... il ne suffit pas d'avoir aboli un culte faux et criminel, il en faut élever sur ses ruines un qui soit raisonnable et digne de la Divinité.... Tous les peuples du monde s'accordent dans l'idée générale du premier Être, auteur et conservateur de la nature. Si les dieux de chaque nation ne sont autre chose que les divers symboles sous lesquels elles se représentent les

la Hontan [183 et 184] ; en 1710, les *Aventures de Jacques Massé* [191]. On trouvera quelques indications sommaires sur ces différents romans théologiques dans l'*Introduction* à mon édition de la *Profession* [47], p. XX-XXIII : cf. surtout le livre cité de G. Chinard [631], 167-220.

1. *Effets surprenants de la sympathie* [209], V, 126-132.

différentes perfections ou les différents dons de cet Être unique et souverain, le nombre des dieux ne sera que le nombre de ses attributs ou de ses bienfaits ». Terrasson reconnaît lui-même que quelques-unes de ces paroles « étaient un peu trop fortes pour ces sauvages, ensevelis dans une superstition dont les raisonnements étaient incapables de les tirer »; son héros n'en continue pas moins à parler doctement [1]. Le Cleveland de l'abbé Prevost, « philosophe anglais » et protestant, plus jeune que Sethos de quelques milliers d'années, annonçait pourtant aux « bons Abaquis », la même religion que le sage d'Égypte aux cannibales de Guinée, et faisait assez voir qu'il était son contemporain littéraire (1732) : le voilà chez des sauvages, qui lui ont confié, eux aussi, la réforme et le gouvernement de la nation : « Je méditais, dit-il, sur la forme que je devais faire prendre à leur religion. Mon incertitude ne dura pas longtemps. Ils n'avaient que les lumières les plus simples de la nature, et je ne les croyais pas capables d'en recevoir d'autres. J'examinai sur ce principe ce que l'Être infiniment juste pouvait exiger d'eux. Il me parut que le point essentiel de leurs obligations étaient de reconnaître un Dieu tout-puissant, leur créateur et leur maître absolu, de l'adorer sans partage et d'espérer ses récompenses. Telles furent les bornes que je crus devoir donner à leur foi. Pour le culte, je résolus de bannir les cérémonies mystérieuses, parce qu'elles dégénèrent tôt ou tard en superstition »; et il leur prêche le Dieu de la nature : « C'est lui, leur dit-il, qui vous a donné la naissance, qui vous conserve, qui vous fournit libéralement tout ce qui vous plaît et qui vous est utile. Ne sentez-vous pas qu'il faut aimer celui qui vous comble ainsi de ses bienfaits? O bons Abaquis! la nature vous a donné un cœur; apprenez-en à en faire usage; et, si vous êtes sensibles à quelque chose, soyez-le à des faveurs que vous éprouvez continuellement [2] ».

1. *Sethos*, VII [228], II, 170 et suiv., 184-185.
2. *Cleveland*, IV [231], V, 115, 163-169.

Vingt ans plus tard, ces divertissements philosophiques n'étaient pas encore épuisés ; et presque simultanément (1753 et 1754) Morelly et le roi de Pologne entraînaient leurs lecteurs vers les régions lointaines, où se sont réfugiées les religions selon la nature : Morelly décrivait les « îles fortunées » où, « sous un ciel pur et serein, la nature étale ses trésors les plus précieux ». et garde aux hommes leur innocence première. Roi de ces peuples heureux, Zeinzimin exposait aux visiteurs étrangers leur croyance en un Dieu bienfaisant, qui accorde à toutes ses créatures une félicité immortelle, et faisait connaître leur culte, où « les tables couvertes de fruits délicats, de breuvages exquis, sont les autels et les victimes[1] ». L'excellent roi de Pologne, Stanislas, émigrait lui-même, en imagination, de son duché de Lorraine, pour visiter le royaume de Dumocala. Il y trouvait un brachmane, qui, dans un « temple majestueux et simple », prêchait le Dieu « de la raison et du bon sens », le « créateur du ciel et de la terre ». Vainement un missionnaire chrétien était venu évangéliser les Dumocaliens, le brachmane préférait se borner aux lumières de la raison, et « croyait devoir s'en tenir à sa religion, qui ne lui offrait rien qu'il ne pût entendre et rien en même temps qu'il ne fût possible de pratiquer[2] ».

On aura remarqué, sans doute, la parenté visible entre la fiction du Vicaire Savoyard et ces fictions théologiques, que Rousseau, d'ailleurs, connaissait. Cadre et fond, il semblerait que tous ces naïfs récits en fussent comme les premières esquisses.

VI

Chez plusieurs de ces théologiens philosophes, chez Morelly, par exemple, la religion naturelle servait surtout,

1. *Basiliade* [295], I, 4-5, 11, 90-91, 100-103.
2. *Entretien d'un Européen* [291], 232-236.

comme chez Diderot, de machine de guerre contre le christianisme. Mais d'autres, les plus nombreux peut-être, n'y voyaient guère qu'un christianisme épuré, qui gardait du christianisme l'essentiel, et qui, par sa simplicité raisonnable, lui garantissait l'avenir. C'est qu'au XVIIIe siècle, en effet, l'idée de nature semble avoir perdu, pour beaucoup d'esprits, sa pointe antichrétienne; quelques-uns même seraient tentés, plus ou moins sincèrement, d'y reconnaître l'un des principes directeurs du christianisme. Nous avons vu que le philosophe du *Journal encyclopédique* affirmait la bonté de la nature en se réclamant du véritable christianisme. Morelly lui-même pourra reprocher au christianisme actuel d'avoir « mieux défendu ses mystères que sa morale », mais il avouera que primitivement « l'esprit du christianisme rapprochait les hommes des lois de la nature [1] ». N'oublions pas enfin que, parmi tous ces patrons de l'idée de nature, il y a des prêtres, et des prêtres d'un christianisme éprouvé. Je ne parle pas ici de l'abbé Prevost ou de l'abbé Terrasson, dont la foi reste douteuse; mais « le bon Fénelon », qui faisait si largement confiance à la nature, était chrétien, quoique évêque, comme aurait dit Jean-Jacques [2]; et tous les désirs, toute l'ingéniosité de Voltaire ne sont pas parvenus à transformer en un philosophe affranchi celui qui fut presque un saint catholique [3]; le Père Buffier était un jésuite très orthodoxe, le P. Du Tertre, un frère prêcheur que l'on sent très pieux; l'abbé Pluche, qui se complaisait à faire admirer « le concert de la nature avec la révélation », n'était pas suspect de « tolérantisme [4] »; et rien ne nous autorise à conjecturer que le P. Rainaud, de l'Oratoire, poète enthousiaste de « l'âge d'or » et de « l'enfance du monde », qui « prêchait l'obéissance aux lois de la

1. *Code de la nature*, II [295], 87 et 90.
2. Cf. *Confessions*, VIII, 163.
3. Cf. *Siècle de Louis XIV*, XXXVIII [126], XV, 71-72 et note.
4. *Spectacle de la nature* [230], III, 504 et suiv., VIII (2e partie), 295 et suiv.

nature[1] », fût un prêtre émancipé. Pour eux, pour le P. Du Tertre et le P. Buffier, par exemple, le sauvage, l'homme primitif est un chrétien inconscient[2]. Ils semblent oublier que les interprètes les plus authentiques de l'Évangile font de la vie chrétienne un combat contre la nature, et que Fénelon lui-même avait écrit à Mme de Maintenon, dans une formule d'un pessimisme tout janséniste : « Vous verrez la corruption dans l'homme comme l'eau dans la mer[3]. ».

Cette acclimatation de l'idée de nature, et de bonne nature, au sein du christianisme, est particulièrement inattendue chez des protestants calvinistes, qui devraient garder, semble-t-il, au dogme du péché originel une fidélité intransigeante. Naguère encore, peu avant Turrettin, les pasteurs de Genève, dans leur profession de foi, déclaraient solennellement « qu'ils étaient de pauvres pécheurs, conçus et nés en iniquité et corruption, enclins à mal faire, inutiles à tout bien[4] ». Et maintenant on dirait que, pour la plupart, la nature s'est régénérée, qu'elle coule devant l'homme comme un fleuve d'innocence et de bonté, où l'attend un nouveau baptême : « Suivez la nature, disait le théologien Sulzer[5]. C'était un conseil vraiment divin.... Le monde, comme nous l'avons vu, est disposé d'une manière convenable à notre nature. Étudions-la donc, cette nature, et prenons la pour unique guide.... O que les hommes seraient heureux, s'ils suivaient leur nature.... Qu'est-ce qui a fait tomber notre premier père dans la révolte contre son Créateur? c'est d'avoir voulu s'élever contre son propre maître, et s'élever contre sa propre nature, au rang de Dieu.... Suivons la nature, c'est

1. Cf. *Mercure de France*, juin 1733 [48], 1127-1130.
2. Cf. Du Tertre [161], II, 413-415; Buffier [211], 136.
3. Lettre à Mme de Maintenon (de 1690?) [102], VIII, 484.
4. Cf. E. de Budé, *J. A. Turrettini* [548], 86-87. Les formules adoucies que substitua Turrettin aux formules anciennes, conservent pourtant l'affirmation de la « corruption » et de la « misère » humaines.
5. *Essais de physique appliqués à la morale* [289], II, 408-410.

la route de la vraie félicité ». Ainsi, par un surprenant retour de doctrine, le péché originel cesse d'être une faute de la nature, et devient une faute contre la nature.

Ces idées commencent à s'infiltrer si profondément dans les milieux calvinistes, que, peu de temps après l'*Émile*[1], le pasteur Vernes pouvait faire entendre, en pleine Genève, trois sermons « sur la droiture originelle de l'homme ». L'homme, y disait-il avec une insistance qui semblait défier toute contradiction, apporte avec lui, en naissant, « un penchant, inséparable de sa nature, pour tout ce qui est bon, tout ce qui est juste, tout ce qui est honnête. C'est ce que les philosophes païens désignaient sous le nom de probité innée. C'est ce qu'ils supposaient en l'homme, quand, au lieu de dire : *vivez selon la vertu*, ils disaient : *vivez selon la nature.* La nature et la vertu étaient à leurs yeux une seule et même chose ». Et ils avaient raison, continue Vernes; car « c'est de ce qui est écrit dans le cœur de l'homme qu'on a formé ces lois premières, ces lois souveraines, qu'on nomme les lois naturelles,... et dont la religion chrétienne n'est que le développement et la perfection[2] ». Ces trois sermons méritent d'autant plus d'être lus qu'ils sont trois[3], c'est-à-dire qu'ils attestent déjà, par leur nombre seul, les préoccupations et les tendances de ceux qui les écoutaient. Pour avoir pu, dans la cité de Calvin, prononcer « sur la bonté originelle de l'homme » trois sermons où l'on chercherait vainement la moindre allusion au dogme du péché originel, il fallait, sans doute, que, depuis plusieurs années, non pas Vernes seulement, mais ses auditeurs, fussent familiarisés avec cette théorie, si peu calvinienne, de la bonté de la nature. J'ajoute que Vernes était alors l'ennemi de Rousseau, et

1. Le second de ces trois sermons « fut prononcé à Genève il y a vingt-cinq ans », dit l'éditeur de 1792 [457], I, 27. Il est probable que les deux autres sont à peu près de la même époque.

2. *Sermons* [457], I, 3-5. Cf. encore, dans les deux sermons suivants, les p. 26-28 et 52.

3. On notera aussi que l'éditeur (qui est le fils de Vernes) les a placés en tête du recueil, comme étant les plus remarquables.

que, dans ces trois sermons, d'ailleurs tout pénétrés de son influence, il n'avait certes pas l'intention de reprendre à son compte la doctrine d'un novateur disqualifié. C'est donc, semble-t-il, qu'autour de lui, beaucoup de chrétiens de Genève ne se scandalisaient plus de suivre à la fois Jésus et la nature, « la bonne nature ».

Mais Vernes, pas plus que Fénelon ou le P. Buffier, n'était point logique. Après avoir célébré la nature et sa bonté, il déclarait ne pas vouloir se borner à la religion naturelle. Rousseau sera plus conséquent; et, avant lui, Muralt et Marie Huber l'avaient été davantage, qui ne prenaient pas seulement la défense de la religion naturelle, mais l'identifiaient avec le christianisme. « Il n'y a proprement, disait Muralt, que deux religions : la religion naturelle et la religion révélée; et le but de l'une et de l'autre est de nous faire rentrer dans l'ordre et de nous rendre gens de bien ». Le christianisme est une voie étroite, réservée à une élite; la religion naturelle est la grande voie ouverte à tous; mais toutes deux conduisent aussi sûrement au même but, avec cette différence que la religion naturelle se suffit à elle seule, tandis que le christianisme a besoin de l'autre pour trouver une « base ». La religion naturelle est « celle qui se présente aux hommes, en tant qu'ils sont créatures raisonnables; c'est leur ancienne, leur première religion ». Ainsi « le christianisme de tous ceux qui portent le nom de chrétiens, n'a de force et de valeur qu'autant qu'il est fondé sur la religion naturelle. C'est dans cette religion, c'est dans le déisme tourné vers Jésus Christ, par la connaissance petite ou grande qu'ils ont de lui et par le peu ou le beaucoup de sa doctrine qu'ils accomplissent, que consiste ce qu'il y a de réel dans leur christianisme ». Nous dirons donc que certains chrétiens ne sont pas de vrais chrétiens, parce qu'ils sont insuffisamment déistes, et qu'au contraire certains déistes sont de vrais chrétiens, parce qu'ils sont pleinement déistes. Par exemple, « reconnaissons Socrate pour chrétien, et chrétien de la bonne sorte, pour un de ceux

qui se sont appliqués uniquement ou principalement à connaître la volonté de Dieu et à l'accomplir, de quelque sorte qu'elle fût [1] ». Marie Huber avait encore trouvé des formules plus précises, ou plus saisissantes, pour exprimer cette idée, commune à tous deux, que « la religion naturelle et la religion révélée se réduisent à une seule et même religion ». Elle reprochait aux chrétiens de les opposer l'une à l'autre, et de montrer par là combien ils étaient étrangers au véritable esprit évangélique. « Jésus-Christ en personne leur serait suspect, s'il entreprenait de leur faire voir que la religion chrétienne n'a pu être fondée que dans la nature ». « La révélation écrite, disait-elle encore, n'est donc que la religion naturelle, exprimée ou retracée extérieurement et sensiblement ». La tâche des apologistes se réduit à faire voir que le christianisme « s'accorde avec les lois inviolables de la nature », que « la voix de l'Évangile et celle de la nature ne sont qu'une seule et même voix ». « Mettre l'Évangile en opposition aux lois de la nature n'est pas le relever, mais le dégrader ; c'est cet accord de l'Évangile et de la nature qui lui donne du poids, une autorité irrécusable [2] ».

Comme on le voit, Marie Huber craint toujours de s'être insuffisamment expliquée et nous submerge sous un flux de paroles. Sa pensée est pourtant assez claire, et tient en quelques mots : c'est la religion naturelle impliquée dans le christianisme qui confère à celui-ci sa valeur et lui assure l'avenir. Cette pensée, qui est déjà celle de Muralt, d'autres en France la recueilleront, si toutefois elle n'y est pas venue spontanément. Leurs formules pourront être moins appuyées, mais la thèse restera aussi catégorique dans son fond : « Le plus grand des bienfaits du christianisme, avouera Turgot en 1754 à un prêtre de ses amis, a été d'avoir éclairci et propagé la religion naturelle [3] ». Et ce sera aussi la pensée de Jean-Jacques, quand

1. *Lettres fanatiques* [245], I, 170, II, 92, 119, 131-134.
2. *Religion essentielle* [242], V, 58, 68, 76-77, II, 121-123.
3. *Deuxième lettre à un grand vicaire* [125 *bis*], I, 425.

il écrira à un Neuchâtelois, l'année qui suivra l'*Émile*, cette phrase où se résume, d'ailleurs, une déclaration de son Vicaire : « Le vrai christianisme n'est que la religion naturelle mieux expliquée[1] ».

Faut-il remarquer maintenant que, dans cette espèce de dissolution et d'anémie de la doctrine chrétienne, toutes les Églises n'étaient pas également complices? La censure de l'*Émile* par la Sorbonne suffirait à rappeler, semble-t-il, que la théologie catholique ne se prêtait, en France, à aucun compromis, et qu'elle maintenait toutes les positions anciennes, sinon avec intelligence, courtoisie et talent, du moins avec force. D'ailleurs, quand bien même quelques docteurs de Sorbonne eussent penché vers des formules moins rigoureuses, l'inquisition janséniste ne leur aurait pas permis de l'avouer, elle qui dénoncera précisément dans la *Censure d' « Émile »*, « un pélagianisme outré et révoltant[2] ». Même dans les Églises protestantes, cette naturalisation du christianisme, si on ose risquer le mot, ne se faisait pas sans une résistance assez âpre. Les théories de Marie Huber apportaient dans les cercles ecclésiastiques des inquiétudes où il entrait parfois autre chose qu'un instinct de caste blessé. Quelques-uns des pasteurs qui l'ont réfutée sentaient bien, qu'en acceptant ses principes, ce n'était pas seulement toute une apologétique, c'était la divinité même du christianisme qui sombrait. Ceux mêmes qui, comme Jacob Vernet, se servaient, sans oser l'avouer, des nouvelles méthodes, se croyaient obligés de la renier publiquement; et, tout en faisant la part beaucoup plus large que leurs devanciers aux preuves de sentiment, ils hésitaient néanmoins à jeter par-dessus

1. Lettre à M. [de Pury], de 1763, XI, 34. Cf. *Profession de foi* [47], 343 et note 2. On trouve, dans une lettre de Moultou à Rousseau, du 15 mars 1762 [27], I, 27, une formule, en apparence, inverse, mais identique pour le fond : « Votre religion naturelle n'est pas autre chose que le christianisme bien entendu ».

2. *Nouvelles ecclésiastiques*, du 16 mars 1763 [56], 82. Je reviendrai dans la IIe partie de cet ouvrage, sur ces attaques jansénistes.

bord « les preuves de fait[1] ». « Depuis un temps, écrit le pasteur Boullier, en 1741, précisément à propos de Marie Huber, on ne prêche que la tolérance, l'innocence des erreurs, la préférence que doit avoir la morale sur le dogme, la nécessité de débarrasser la religion de ce fatras dont la surchargent les théologiens, contre lesquels, pour faire en passant cette remarque, on s'est mis horriblement de mauvaise humeur. On veut des systèmes simples, des méthodes abrégées pour la science du salut comme pour toutes les autres[2] ». L'émotion que l'*Émile* soulèvera bientôt dans Genève même, quoiqu'elle ait eu peut-être des causes plus politiques que religieuses, nous autoriserait à croire que le calvinisme n'était pas encore tout entier conquis à ce christianisme sans dogmes, qui trouve dans la seule conscience et ses preuves et ses maximes.

Ce sont bien pourtant les milieux protestants qui se laissent entamer le plus volontiers par ces apologétiques nouvelles. La contagion est surtout sensible chez ceux qui affectent de s'en défendre. Plusieurs des ennemis de Jean-Jacques, ceux qui lui feront l'opposition la plus irréconciliable et qui se montreront à son endroit « d'une orthodoxie très intolérante[3] », se retrouvent d'accord avec lui pour comprendre la vie religieuse et son objet. Voici, par exemple, le naturaliste Charles Bonnet, qui, dès le second *Discours*, sous le nom de Philopolis, présentait à Jean-Jacques des objections très aigres, et qui, après l'*Émile*, le considérera comme un fléau public[4]. Au moment même où il attaquait l'*Inégalité*, il venait d'écrire un *Essai de psychologie* qui n'était guère moins socinien que la *Profession du Vicaire*. A bien le lire, il était même plus hardi, et quelques-unes de ses formules portaient plus loin : « Vous vous trompez, disait-il dans sa *Préface*, si vous pensez que

1. Cf. *Vérité de la religion chrétienne* [251], III, Préface, p. XIV-XVI.
2. *Lettres sur les vrais principes de la religion*, I [252], I, 8.
3. *Confessions*, IX, 64.
4. Cf. Sayous, *Le XVIII[e] siècle à l'étranger* [539], I, 169-173, et surtout la correspondance de Bonnet [133].

le christianisme consiste dans quelque idée de spéculation ou dans quelque notion particulière sur la personne de Jésus-Christ, sur la grâce, la prédestination, le libre arbitre. Ne voyez-vous pas que ce ne sont là que disputes de mots, livrées de partis, caractères de sectes.... Retenez ceci : tout dogme qui n'est pas lié à la pratique, n'est point un dogme. Dieu n'est point l'objet direct de la religion : c'est l'homme ». Lui aussi, il réduisait la prière à un simple hommage envers le Créateur, soutenait que les peines d'outre-tombe iraient sans cesse en diminuant jusqu'à disparaître, et demandait, avant le précepteur d'*Émile*, « que l'on ne parlât de Dieu et de la religion à l'enfant que lorsque sa raison aurait atteint une certaine maturité[1] ».

Un autre exemple, peut-être plus significatif encore, est celui de Formey. On sait que ce très médiocre compilateur, philosophe de librairie, en quête surtout d'une philosophie alimentaire, mérite quelquefois d'être interrogé, parce qu'il interprète assez fidèlement les exigences moyennes du public. On sait aussi, qu'en 1763 et 1764, il gagnera quelques louis en réfutant Jean-Jacques par un *Anti-Émile* et un *Émile chrétien*[2]. Or ce Formey, dans un *Essai sur la nécessité de la révélation*, qu'il avait fait paraître quelque vingt ans plus tôt, niait précisément cette « nécessité », et se montrait même, nous l'avons vu, plus affirmatif que le Vicaire Savoyard sur le salut universel de l'humanité. Comme Jean-Jacques, à la fin de sa *Profession*, il ramenait déjà le problème religieux au problème du bonheur : « Les ennemis de la religion chrétienne, disait-il, le sont en même temps du bonheur des hommes ». Cette constatation lui suffisait, et il ne se privait pas d'y insister[3]. Mais nulle part il ne l'a présentée avec plus de candeur ou de cynisme, comme on voudra, que dans une longue lettre

1. *Essai de psychologie* [286], p. XXIX, 174-176, 221-227.
2. Cf., à la *Bibliographie*, les nos 327 *bis* et 335.
3. *Essai sur la nécessité de la révélation*; *Examen des preuves de l'existence de Dieu* [289], II, 289-290, I, 8 et suiv.

adressée à Jean-Jacques lui-même, et que celui-ci dut, sans doute, recevoir quand il remaniait son brouillon de l'*Émile*[1]. La lettre est lourde, presque odieuse à force d'être utilitaire; mais, à tout prendre, derrière ce style épais et ces phrases interminables, c'est bien le même état d'esprit que celui du Vicaire Savoyard. En homme habile, qui a le sens des opportunités, Formey remarquait d'abord que le public était las de la « philosophie »; non pas seulement las, mais « révolté contre toute doctrine destructive de toute sécurité publique et de toute félicité intérieure, qui levait enfin le masque et se perdait par ses propres excès ». Il disait que « le cri de la nature » protestait contre ces folles nouveautés, et il continuait : « Abrégeons les controverses. Je crois la religion démontrable; je la crois démontrée; mais je n'ai rien de nouveau à dire là-dessus. Tout est dit. Je prends donc un autre ton. Que la religion soit ce que vous voudrez, fiction toute pure, je vous laisse passer cette supposition. Elle demeurera toujours le lien de la société et l'appui le plus solide de la tranquillité publique.... Profitez de cette excellente invention; pensez-en intérieurement ce qu'il vous plaira; mais ne croyez pas avoir une vocation à renverser cet édifice, après la ruine duquel les hommes n'auront plus de retraite. Que vous coûte le silence? Rien du tout.... Un vrai sage dit : Quand je verrais tout ce que prétendent voir nos philosophes modernes,... je me garderais bien de révéler à de bonnes gens, qui n'ont que ce moyen d'être portés au bien et d'en recueillir les doux fruits, un secret qui les plonge sans retour dans la plus affreuse misère ». Et, après avoir prolixement établi que « combattre *pro aris*,

1. Lettre du 7 juillet 1760 [13]. Formey l'a publiée lui-même, sauf la dernière page, en 1789, dans ses *Souvenirs d'un citoyen* [446], II, 118-128. La date y est inexactement reproduite (1763 au lieu de 1760). Au reste, les variantes entre le texte imprimé et l'original de Neuchâtel sont insignifiantes. La réponse de Rousseau, du 6 septembre 1760, publiée aussi par Formey (129-131), se trouve déjà dans la *Correspondance*, X, 230-231, mais mal datée, et sans nom de destinataire.

c'est combattre en même temps *pro focis* », il arrivait à cette conclusion théorique, « que, quand la religion ne serait pas le souverain bien éternel, elle demeurerait son souverain bien temporel ». « J'entends toujours, — ajoutait-il dans une espèce de parenthèse, qu'il crut prudent de supprimer plus tard en imprimant son texte, — une religion assez épurée, pour ne pas autoriser les vices ; et ce caractère convient assurément au judaïsme, au christianisme, qui est la plus parfaite de toutes les doctrines religieuses qui aient été proposées aux hommes, et même au mahométisme, comme ayant puisé dans les deux sources précédentes ». Le Vicaire Savoyard ne dira pas autre chose ; lui aussi, « il croira toutes les religions bonnes, quand on y sert Dieu convenablement [1] » ; et tous les deux se réuniront encore dans une même conclusion pratique : « Dès là qu'on a pris le sage parti et le seul qu'il y ait à prendre, de se conformer à la religion et de la professer, c'est encore moins la peine de s'en écarter pour quelque opinion particulière, qui, de quelque manière qu'on l'envisage, ne vaut jamais la peine d'être débattue et de troubler la paix, le plus désirable de tous les biens [2] ». Ainsi ce futur adversaire de Rousseau regarde la religion du même angle que Rousseau. Il ne lui demande pas si elle est vraie, mais si elle est « épurée », si elle favorise la vertu, si elle assure le bonheur des sociétés et des individus. Et, dès lors qu'elle satisfait à ces conditions, peu importe à l'homme sage d'être né dans telle ou telle : il sait bien que demeurer dans la sienne est à la fois pour lui un devoir et un bénéfice.

Au moment donc où Jean-Jacques va prêcher son nouvel Évangile, les esprits les plus « éclairés » de la chrétienté protestante, semblent bien s'être résignés à un christianisme tout intérieur, qui ne se justifie plus guère que par ses avantages. C'est, du moins, cette idée de bonheur qui leur

1. *Profession de foi* [47], 417.
2. Ce post-scriptum est inédit, comme le texte qui précède.

apparaît à tous comme l'idée apologétique par excellence. Le pasteur Vernet ouvre son *Instruction chrétienne* par un chapitre intitulé : *Du vrai bonheur de l'homme, et comment on y parvient par la religion.* « Le dernier but, dit Vernet, que les hommes se proposent dans toutes leurs entreprises, est d'être heureux ». Pour adoucir tous les maux qui sont inséparables de la vie, les arts, les sciences, les bonnes lois sont, sans doute, utiles; « mais rien n'est efficace que la religion.... Le parti de la piété est toujours le plus sûr; il ne produit que de bons effets, il ne saurait jamais avoir de mauvaises suites [1] ». Autrement dit, la religion est devenue une espèce d'assurance sur le bonheur. Comme le disait très justement Charles Bonnet, ce n'est pas Dieu qui est son objet, mais l'homme. Quand elle se tourne vers Dieu, c'est en regardant l'homme, et en récitant la prière ingénue du pasteur Pictet : « Aime-nous, ô Dieu, et nous t'aimerons [2] ».

Déjà, quand nous avions suivi Jean-Jacques à Genève dans l'été de 1754, et que nous avions fréquenté avec lui les principaux représentants de son Église, nous avions vu que, de Turrettin à Abauzit, le christianisme de Genève, à mesure qu'il essayait de se justifier devant le siècle, et de rendre raison de sa foi, se réduisait lentement à n'être qu'une religion de la conscience, une éthique du bonheur, un déisme pieux tourné vers Jésus-Christ. Sans doute, les principes intérieurs de la Réforme peuvent expliquer cette adaptation; et, si Bossuet avait pu connaître Abauzit ou Jean-Jacques, il n'aurait pas manqué de triompher bruyamment, et de rappeler qu'il avait prédit que l'inévitable limite du protestantisme était l'indifférence pour la religion; mais il y a aussi, dans cette accélération de l'évolution protestante, un autre agent que la logique interne. Des influences plus générales y ont aidé, qui se sont fait sentir sur toute la pensée chrétienne au XVIIIe siècle.

1. *Instruction chrétienne*, I, 1 et 2 [292], I, 1, 7-9, 15.
2. *Prière pour demander à Dieu qu'il nous fasse la grâce de l'aimer comme il doit l'être* [176], III, 354.

Il y a cette invasion de l'utilitarisme eudémonique, qui fait soupirer les âmes après une foi consolante, pacifiante, rassurante; il y a cette exaspération des sensibilités, qui donne aux arguments du cœur une prépondérance indiscrète. Il y a, en même temps, ces exigences intellectuelles, qui se font chaque jour plus impérieuses, ce premier enthousiasme d'une raison jeune et conquérante, qui se porte sur toute chose, histoire, dogme ou morale, et qui, en toute chose, prétend voir clair et simple. De là, chez les âmes qui sont prises par ce remous, comme une hésitation et un trouble. D'une part, elles sentent ardemment le besoin d'une religion, c'est-à-dire le besoin de trouver, dans cette espèce d'émiettement de tous les préjugés et de toutes les traditions sous l'action corrosive de la raison, une belle espérance où se fixer. D'autre part, elles ne veulent ni ne peuvent se séparer de cette même raison qui les désole, les dessèche et les épouvante; elles se rebellent devant le mystère, et surtout devant « les mystères »; elles redoutent, en se donnant à la religion sans réserve, de commettre contre la raison le péché qui disqualifie les intelligences. « Si la philosophie, disait Formey, rend la religion moins superstitieuse, on lui aura les plus grandes obligations »; mais, si elle veut la détruire, on s'en séparera [1]. « Il y a, disait Vernet, deux extrémités qu'il faut éviter en matière de religion, qui sont l'impiété et la superstition [2] ». Comment trouver le juste milieu entre le « fanatisme » et les « lumières », se demandait, à la même époque, le catholique Turgot [3]? C'est là, en effet, le problème religieux du XVIIIe siècle, que tant de penseurs, philosophes ou chrétiens, ont essayé de résoudre avant Jean-Jacques, et déjà dans le même sens que lui. La situation des esprits semble alors réclamer une solution et l'indiquer tout à la fois. « Il faut avouer, — disait Marie Huber, dans une page

1. Lettre à Rousseau, du 7 juillet 1760 [446], II, 123.
2. *Instruction chrétienne*, I, 2 [292], I, 12.
3. Cf. sa *Première lettre à un grand vicaire*, de 1753 [125 *bis*], I, 388-391.

dont Jean-Jacques retrouvera l'esprit, — que la situation de notre siècle par rapport à la religion a quelque chose d'assez paradoxe ou d'indéfinissable; car enfin, malgré tous les coups qu'on lui porte, on dirait qu'elle regagne d'un côté ce qu'elle perd de l'autre; et il se peut que cette confusion actuelle devienne lumineuse pour la génération naissante : c'est que ces mêmes coups n'atteignent point jusqu'à la religion; ils ne portent, pour l'ordinaire, que sur ce qui n'est point elle-même, sur le faux qu'on lui prête[1] ». Autrement dit, pour cette « génération naissante », la distinction, jadis si nette, entre les croyants et les incroyants s'atténue; et, en marge des Églises, il se constitue des groupes d'âmes pieuses, qui ne veulent plus de la foi intégrale dans l'absolue soumission de l'intelligence, mais qui entendent rester pourtant dans la « cité de Dieu », en communion avec son Christ. C'est un état d'esprit que le pasteur Boullier a finement analysé : « Outre, dit-il, les fidèles et les incrédules, ne peut-il y avoir des demi-croyants, qui, tenant au christianisme par certains liens, réduisent en principe cette imparfaite espèce de foi? Un homme aura l'esprit assez droit et l'âme assez belle pour être touché de certains caractères de divinité qui brillent dans nos Écritures; il sentira quelques-unes des beautés de la religion de Jésus-Christ; il sera charmé de l'excellence de sa morale; il en conclura que Jésus-Christ est effectivement l'envoyé du ciel; mais, d'autre part, un je ne sais quel goût d'indépendance, une certaine fierté de raisonnement, une malheureuse confiance dans les forces de son propre esprit, lui rendra suspectes les doctrines mystérieuses que l'Évangile renferme, et le portera à bannir de la religion tout ce qui est obscur ou surnaturel. Si, par-dessus tout cela, l'homme dont je vous parle est doué d'un esprit fin et subtil, il pourra bien se forger quelque système qui ressemblera fort à celui de l'auteur des *Lettres sur la religion essentielle*[2] ». Vingt ans

1. *Religion essentielle* [242], IV, 118-119; cf. encore III, 12.
2. *Lettres sur les vrais principes de la religion*, I [252], I, 6-7.

plus tard, Boullier aurait pu ajouter : « et à celui du Vicaire Savoyard ».

Rousseau ne sera donc pas le seul à juger qu'il est temps de sacrifier quelques « branches » pour conserver le « tronc ». D'autres déjà s'étaient employés à cette besogne, où ils croyaient voir une œuvre de salut [1]. Quand il proclamera, par la bouche de son Vicaire, la nécessité d'arracher les consciences incertaines aux « piliers flottants » qui les soutiennent encore, pour les restaurer « sur la base des vérités éternelles », — il reprendra la tradition de tous ceux qui, depuis le début du siècle, ont cherché, comme lui, à « établir à la fois la liberté philosophique et la piété religieuse [2] ».

1. *Profession de foi* [47], 431 et note 1, 305 et première note 2.
2. *Lettres de la montagne*, III, 199.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION RELIGIEUSE DE ROUSSEAU

CHAPITRE I

L'ENFANCE CALVINISTE

CHAPITRE II

LA CONVERSION AU « PAPISME »

CHAPITRE III

LES ANNÉES CATHOLIQUES ET Mme DE WARENS

CHAPITRE IV

L'AUTODIDACTE ET SON « MAGASIN D'IDÉES »

CHAPITRE V

LE MALAISE « PHILOSOPHIQUE » ET LA « RÉVÉLATION » DE VINCENNES

CHAPITRE VI

LE RETOUR A LA RELIGION NATIONALE

CHAPITRE VII

LA PRÉPARATION DU ROUSSEAUISME RELIGIEUX PAR LA PENSÉE DU XVIII[e] SIÈCLE